

„Dincolo de colțul de univers în care trăiește, mintea omenească a făcut un salt spre infinit. Omul este, fără doar și poate, singura ființă care s-a întrebă ce sînt stelele. Frontiera cunoașterii a avansat rapid spre cele mai îndepărtate «limite» ale nelimitatului Univers. Gîndul a ajuns din urmă galaxiile aruncate cu viteze de sute și mii de kilometri pe secundă de explozia inițială. Și ce ar descoperi el cînd ar ajunge acolo? Poate un indicator: **Aici sfîrșește primul Univers — cel fizic — și de aici începe cel de al doilea Univers: TU ÎNSUȚI.**

În spatele imensei curiozități există însă și o secretă speranță. **A cunoaște, spunea Fr. Bacon, înseamnă a putea.** Dar trebuie să ne întrebăm imediat: «a putea ce»? Omul a dorit dintotdeauna **FERICIREA**. A cunoaște lumea înconjurătoare și pe el însuși a apărut pentru om, de la început, a fi calea de acces spre **FERICIRE.**“

Elena Zamfir

INCURSIUNE ÎN UNIVERSUL UMAN



Editura Albatros

Coperta de PETRE HAGIU

ELENA ZAMFIR

INCURSIUNE ÎN UNIVERSUL UMAN

NOI IPOSTAZE ȘI DIMENSIUNI ALE FERICIRII



EDITURA ALBATROS BUCUREȘTI

1989

ELIENĂ ZAMFIR

INCURSIUNE ÎN UNIVERSUL UMAN

NOI IPOSTAZE ȘI DIMENSIUNI ALE FERICIRII



EDITURA ALBATROS BUCUREȘTI

ISBN 973 — 24 — 0071 — 4

CUPRINS

În loc de introducere :

AICI ÎNCEPE CEL DE-AL DOILEA UNIVERS	7
--	---

Capitolul I

CALITATEA VIEȚII — O NOUĂ IPOSTAZĂ A FERICIRII ..	11
1. În așteptarea lui Godot	11
2. Ați văzut un munte fericit?	18
3. Un petrolier și calitatea vieții	27
4. Cînd se gîndesc oamenii la fericire?	38
5. Socialismul: calitatea vieții ca instrument al dezvoltării sociale ..	67
6. O lume mai bogată. Dar pentru toți?	72
7. Calitatea vieții ca imperativ etic	79

Capitolul II

NATURA UMANĂ	97
1. Domnul Nimeni	98
2. Suflet sau trup	103
3. Senzații, percepții, reflexe	109
4. O nouă ierarhie a necesităților umane	110
5. Modelul unei naturi umane sociale: zoon politikon	119
6. Unitate și pluralitate în existența umană	123
7. Alienare și dezalienare	132

Capitolul III

UN FERIC, DOI FERICI:

CUM SE MĂSOARĂ CALITATEA VIEȚII	145
1. Peste șapte mări și șapte țări: mișcarea indicatorilor sociali	145
2. Cine și cum măsoară	150
3. Indicatorii calității vieții: proiecte și dificultăți	153

4. Sărăcia americanului și sărăcia indianului	161
5. Cantitatea de fericire din lume este constantă?	170
6. Răsturnarea subiectivă	171
7. Teorema lui Thomas: indicatorii obiectivi și indicatorii subiectivi ai calității vieții	183

Capitolul IV

CUM SE POATE CREȘTE CANTITATEA DE FERICIRE

DIN LUME	195
1. „Ucide dușmanul a cărui formă este dorința!": soluția ascetică	195
2. Filosofia sacului: mai mult, deci mai bine?	204
3. Mai întâi să schimbăm lumea	214
4. Producția și calitatea vieții: eficiența economică și eficiența umană	220
5. Munca și jocul	233
6. Democrația și calitatea vieții	249
7. Roboți sau oameni?	259

Un nou început:

REÎNTOARCEREA LUI PEER GYNT	270
BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ	275

ÎN LOC DE INTRODUCERE: AICI ÎNCEPE CEL DE-AL DOILEA UNIVERS

„Omul este o ființă curioasă.” O asemenea propoziție ar putea să stea alături de oricare dintre celebrele tentative de a defini printr-o singură dimensiune ființa umană. Nici o încercare însă nu le exclude pe celelalte. Ființa umană este într-adevăr din multe puncte de vedere o ființă originală în univers: conștientă de sine (cine poate pune la îndoială amara reflecție pascaliană că omul este „singura trestie din univers conștientă de fragilitatea sa”); o ființă care râde (de ce n-ar fi și risul o performanță care indică superioritatea umană?); „homo faber” (nu e puțin lucru să consumi ceea ce produci tu însuși, iar nu ceea ce-ți oferă natura); „homo aestimans” (ce important este să dai sens și semnificație umană lucrurilor neutre care te înconjoară) ... Pe lângă toate acestea și multe altele neamintite aici, de ce nu am accepta că și curiozitatea apare ca un atribut original al omului. El vrea să știe, să înțeleagă, să explice ceea ce se petrece în jurul său. Dincolo de colțul de univers în care trăiește, mintea omenească a făcut un salt spre infinit. Omul este, fără doar și poate, singura ființă care s-a întrebat ce sînt stelele. Universul l-a fascinat de la început. De abia a învățat să se folosească de abstracții și a căutat să cuprindă cu mintea sa imensitatea lumii. Frontiera cunoașterii a avansat rapid spre cele mai îndepărtate „limite” ale nelimitatului Univers.

În spatele imensei curiozități există însă și o secretă speranță: A cunoaște, spunea F. Bacon, înseamnă a putea. Dar, trebuie să ne întrebăm imediat, a putea ce? Omul a dorit dintotdeauna fericirea. A cunoaște lumea înconjurătoare și pe el însuși a apărut pentru om de la început a fi calea de acces spre fericire.

Și iată-l pe exploratorul nostru zburînd cu mintea spre „limitele cunoașterii absolute” ale Universului. Gîndul a ajuns

rapid din urmă galaxiile aruncate cu viteze de sute și mii de kilometri pe secundă de explozia inițială. Și ce ar descoperi el când ar ajunge acolo? Putem oare avea cutezanța să ne imaginăm? Ar putea avea surpriza să descopere un indicator: Aici sfârșește primul Univers — cel fizic — și de aici începe cel de-al doilea Univers: — TU ÎNSUȚI.

Ar fi greu, cred, să surprindem „fizic” relația dintre cele două Universuri. Ele, în fapt, nu stau unul lângă celălalt ci, mai degrabă, unul în celălalt. Ca să intrăm în cel de-al doilea Univers (cel interior) nu trebuie neapărat să ajungem la limitele primului. Oriunde este un om se deschide o poartă spre cel de-al doilea Univers. Oare aceasta a vrut să sugereze cel care a înscris pe frontispiciul templului din Delphi îndemnul: „CUNOAȘTE-TE PÊ TINE ÎNSUȚI!” („GNOTHI SEAUTON”) ? Socrate a fost pe deplin conștient de această stare curioasă a celui de-al doilea Univers de a nu fi dincolo, ci reintegrat în primul Univers. Aici nu este o falsă problemă generată de o simplă metaforă ci, o idee de fond: care este relația dintre cunoașterea primului și celui de-al doilea Univers? Și de aici un important imbold de acțiune umană spre cunoaștere profundă.

Una din limitele civilizației industriale, de care ne dăm seama în momentul de față doar, este opțiunea pentru o anumită soluție la această problemă. Aș numi-o soluția: „mai întâi și după aceea”. Mai întâi să cunoaștem și să stăpânim primul Univers, să ne desăvârșim puterea noastră asupra lumii exterioare și, de abia după aceea, și pe această bază, vom putea să ne orientăm către cunoașterea noastră, să ne înțelegem pe noi înșine și să fim fericiți.

Există însă și o soluție alternativă. Și ea nu este total nouă. În parte, i-o datorăm tot lui Socrate care a avut poate cea mai lucidă conștiință din acest punct de vedere, fiind imaginat de tradiția filosofică drept cel mai înțelept bărbat al antichității. El a ținut să avertizeze, în chiar momentul în care entuziasmul de cunoaștere al primului Univers abia se declanșase, că a fi înțelept nu înseamnă a cunoaște multe lucruri. Socrate nu vroia, probabil, să facă o dihotomie între cunoaștere și înțelepciune și nici să afirme că „a cunoaște” nu este un instrument esențial al înțelepciunii. Ceea ce părea el să spună se referea la faptul că omul, pentru a ajunge la înțelepciune, la fericire, nu trebuie să-și ațintească privirea numai spre exterior, ci este necesar să și-o întoarcă și spre sine însuși, să se autocunoască, să se autodefinească profund. Și întreaga Odisee a omenirii i-a dat dreptate. Peregrinările prin primul Univers, acum,

după mai bine de două mii de ani, ne dăm seama, că nu l-au apropiat pe om mai mult de el însuși. De aceea, orice om, de oriunde și oricând, poate și trebuie să spună: De aici, de unde mă aflu eu în Univers se deschide o cale spre propriul Univers.

Și într-adevăr, punctul de întretăiere a celor două universuri nu trebuie înțeles ca o răscruce de drumuri, ca un loc din care pornesc căi de cunoaștere cu direcții opuse. Omul nu trebuie să evadeze în el însuși pentru a se regăsi, pentru a se simți fericit. Experiența omenirii a demonstrat că nu retragerea în sine este soluția la marile întrebări, probleme și frământări. Locul omului, al universului său propriu este aici, în acest Univers al pământului și apelor, florilor și furtunilor. El se naște într-un colț de univers dar nu devine el însuși decât umanizându-l, preschimbând totul după propria sa măsură. Omul introduce astfel o nouă ordine logică și unitate în lume, o armonie a fenomenelor după propria sa dorință. Soluția la problema fundamentală referitoare la fericire este transformarea acestui uriaș prim Univers, indiferent la început față de el, în propriul său Univers valoros. Poziția înțelepciunii antice era sintetizată de filosoful grec Protagoras în celebrul dicton: „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt pentru că sînt, a celor ce nu sînt pentru că nu sînt”. Dar asta se întâmpla acum aproape două mii cinci sute de ani, spre începutul aventurii umane. Scurgerea timpului a dus la o schimbare de accent. Pe frontispiciul templului înțelepciunii moderne este poate necesar să se scrie: „Omul trebuie să devină măsura tuturor lucrurilor!”

Cunoașterea acestui prim Univers este totodată și o cale de acces a omului spre sine. El este o parte a acestui prim Univers. În cadrul lui, cunoașterea de sine deschide o nouă lume a cărei împlinire însă nu poate fi doar în ea însăși ci simultan orientată și în exterior. Omul, pentru a fi el însuși, pentru a se regăsi, trebuie să schimbe logica neutră a lucrurilor într-o logică a valorilor umane, absolut necesară împlinirii lui.

Această carte încearcă să exploreze o parte din dimensiunile înțelepciunii omului contemporan, fără a avea cîtuși de puțin pretenția de a le epuiza. Trăim un moment de schimbări radicale din acest punct de vedere. Ultimele secole au fost dominate de marile transformări ale revoluției industriale; dar acestea au transformat pe om în „simplu inginer”. Puterea omului asupra lumii exterioare s-a multiplicat spectaculos. În curs de cîteva secole, omenirea a creat o cu totul altă lume în care „natura naturală” de abia mai poate fi zărită în cîte un colț rătăcit. A fost bine, au crezut oamenii atunci, dar nu

complet satisfăcător, pot adăuga ei acum, când își contemplă opera. Ceva lipsește și acest ceva este esențial. Ceva „străin“, neașteptat de om, s-a infiltrat în logica acestei lumi care s-a sperat a fi numai a Omului. De aceea, un mare capitol al experienței umane se încheie, în parte, cu concluzii nedorite. Un altul însă se deschide, plin de speranțe și încredere. Am putea afirma că sîntem acum în pragul unei noi revoluții: o revoluție umană capabilă să definească profund și corect cel de-al doilea Univers. Aceasta va schimba cu siguranță „inginerul în Om“. Azi, știința și creația umană nu mai pot fi făcute la întîmplare; acestea trebuie să rețină toate consecințele pentru om, explicate sau implicite, directe sau indirecte, așteptate sau neașteptate. Ei i se cere să aibă în permanență ca model al progresului „MĂSURA UMANĂ“.

CAPITOLUL I

CALITATEA VIETII— O NOUĂ IPOSTAZĂ A FERICIRII

1. ÎN AȘTEPTAREA LUI GODOT

Samuel Beckett, care împreună cu Eugen Ionescu este considerat întemeietorul teatrului absurdului, este autorul uneia dintre cele mai tulburătoare piese scrise în ultimele decenii: „Așteptîndu-l pe Godot“. Cum știm, acțiunea piesei este centrată pe „așteptarea unui oarecare Godot“. Întreaga viață a personajelor, toate acțiunile lor sînt concentrate pe așteptare. Aceasta dă sens evenimentelor și actelor. Dar, încet, pe parcursul piesei devine clar că nimeni nu știe nu numai dacă Godot va veni sau nu, dar, nici măcar cine este acest Godot și cum ar afecta venirea sa viața personajelor. Așteptarea lui Godot este în fapt o metaforă, un simbol al unei vieți absurde al cărui unic sens este o *speranță iluzorie*. Existența umană pare să spună S. Beckett își capătă sens și împlinire prin aspirația către ceva. Oamenii dintotdeauna aspiră, așteaptă cu neliniște realizarea dorințelor, idealurilor lor. Dar ce sînt aceste aspirații? Sînt ele realmente stări dezirabile și realizabile totodată, sau pur și simplu ascund *un Gol*, o iluzie? Și cititorul piesei se poate întreba: cine este acest Godot pe care cu toții îl așteaptă pentru a da sens vieții, dar despre care nimeni nu este sigur dacă și cînd va veni și ce este el în fapt. Nu poate fi el și întruchiparea stării mult dorite și așteptate, a fericirii?

Dacă ne-am pune întrebarea: ce este mai important în viață? Răspunsul vine de la sine și nimeni nu ar putea să-l conteste: *fericirea*. Este unul din adevărurile cele mai simple și clare, universal împărtășite. Nu există om care să nu aspire a fi fericit, care să nu-și orienteze întreaga sa viață spre o asemenea stare pe care toată lumea o concepe ca fiind țelul suprem. Dar imediat simțim nevoia să ne întrebăm în continuare: *ce este fericirea?* De data aceasta nu mai este atît de simplu și clar. Deși ni se pare evident ce înseamnă a fi

fericit, ne este foarte greu să definim ce este fericirea. Și totuși, aceasta este lucrul cel mai important pentru fiecare din noi. Este fericirea, într-adevăr, un domn Godot, un simplu nume utilizat de toți, în spatele căruia însă nimeni nu vede cu claritate ceva anume? E ca o simplă iluzie, dar care dă pe de-a întregul sens vieții noastre?

Metafora absurdului oferită de Beckett nu ni se pare nici pe departe a fi una absurdă; dimpotrivă, ea devine, la o meditație profundă, tulburătoare. Ea ne pune pe gânduri provocând certitudinile comode, dar superficiale. E drept că fericirea nu este o idee cu un conținut dat imediat. Oamenii au înțeles lucruri foarte diferite prin fericire dar, cel mai adesea, au trebuit să recunoască, în momentele de luciditate, că această idee care ar trebui să le orienteze întreaga lor viață nu este deloc simplu a fi definită. În același timp, fericirea nu este o iluzie doar; ea apare ca o „stare” psihologică reală dar procesuală. Ea implică permanent tendința spre desăvârșire. Omul, în așteptările sale, s-a simțit deseori nefericit, arareori fericit. El a trăit și trăiește continuu momente fericite sau nefericite. E adevărat că această situație rămâne omului învăluită de o perdea a neclarității.

Se poate spune că fericirea nu este numai un *ideal de atins* dar totodată și un *ideal de definit*. În acest sens, fericirea se impune în mod concret, ca o *idee-aspirație*. Căutarea fericirii nu este similară căutării unui obiect pe care îl cunoaștem dar nu știm unde se află și cum putem ajunge la el, ci mai degrabă cu cea a unui „*obiect*” *despre care știm că ne este vital dar pe care urmează a-l defini. A căuta fericirea înseamnă în primul rînd a o defini și apoi, în al doilea rînd, a identifica căile și condițiile realizării ei.*

Fericirea este poate una dintre cele mai vechi idei ale omenirii. Filosofia antică de pretutindeni, din China, India și pînă în Europa (mai ales în Grecia) s-a definit pe ea însăși, de la început, ca *înțelepciune*, iar scopul suprem și l-a determinat a fi acela de a-l învăța pe om ce este fericirea și cum poate ajunge la ea. Ideea de fericire reprezintă pentru întreaga filosofie antică centrul de gravitație. Filosoful aspira spre înțelepciune, cunoaștere, adevărul apărînd doar ca un instrument pentru atingerea acesteia. Și filosofia a fost timp de mai bine de două milenii singura formă teoretică, sistematică, orientată explicit spre dobîndirea de cunoștințe adevărate ce conduc la înțelepciune. Și care a fost rezultatul acestui efort? A reușit filosofia să-l lămurească pe om ce este fericirea?

Anticii au adus contribuții esențiale în multiple privințe la dezvoltarea cunoașterii umane, dar scopul suprem pe care și l-au pus — limpezirea ideii de fericire — se pare că a fost ratat. Cu siguranță, aceasta a fost una din cauzele crizei filosofiei antice. Astfel, omul obișnuit a încercat o mare dezamăgire, el nu a putut găsi în filosofie înțelepciunea unică, clară, mai presus de orice îndoială, pe care în fapt o aștepta. Filosoful putea spune multe lucruri interesante, profunde, adevărate, dar „știința” lui întîrzia mereu să se transforme în „înțelepciune” de viață.

Mult timp după aceea — aproape cincisprezece secole — în Europa se așterne o tăcere quasitotală în jurul acestei idei. Cu toate acestea, oamenii căutau în continuare fericirea ca izvor pentru viața lor. La nivelul gândirii teoretice, oficiale, orientată adesea de spiritul religios, fericirea părea a fi nu atît un ideal de realizat cît mai degrabă ceva de evitat, o piedică în calea „împlinirii umane” impusă de credința care promova renunțarea de sine. Nu este întîmplător că, din această cauză, în 1793 legendarul erou al revoluției franceze, Saint-Juste, exclama în unul din discursurile sale: „*fericirea este o idee nouă în Europa*”. Într-un fel, observația lui Saint-Juste era corectă. Cea mai veche și fundamentală dorință a omenirii devenise o idee nouă pentru gîndirea filosofică a Europei de atunci.

Dar acum? A reușit gîndirea modernă să limpezească această idee? Răspunsul este surprinzător. Această idee pe care Saint-Juste o vedea a fi piatra unghiulară a noii concepții filosofice a rămas în filosofia modernă o preocupare mai mult marginală. Dacă există o deosebire fundamentală între filosofia antică și cea modernă, ea stă poate în primul rînd în faptul că aceasta din urmă, spre deosebire de prima, a renunțat în mare măsură la aspirația de a fi înțelepciune. Ea a sperat a fi doar o cunoaștere, definindu-și în mod esențial scopul de a ajunge la *adevăr*. Obsedată de cunoaștere, de condițiile și căile obținerii adevărului, ea a neglijat problema binelui și a fericirii. Într-adevăr, filosofii moderne și chiar și cele contemporane și-au concentrat atenția deseori asupra procesului cunoașterii, preocupările lor pentru aspectele etice fiind oarecum periferice, palide în raport cu cele antice.

În mod curent, întîlnim o afirmație de genul următor: fericirea este o problemă de care filosofia trebuie să se ocupe; prin natura ei, este o temă de reflecție specific filosofică. În general, o asemenea afirmație poate fi adevărată. Dacă

ne referim însă la filosofia ultimelor secole, ea nu este confirmată. Există și o motivație internă pentru care filosofia modernă nu s-a ocupat de problema fericirii. Fericirea, apreciază aceasta, implică o judecată de valoare și ca orice judecată poate fi adevărată sau falsă. Înainte de a o discuta trebuie însă să supunem unei analize critice însăși capacitatea gândirii umane de a elabora în general adevăruri. Poate gândirea să producă idei adevărate? Și dacă da, în ce condiții și cu ce metode? Filosofia modernă a fost, în multe privințe, așa cum mulți o taxează, o filosofie „criticistă”. Ea a abandonat pentru un timp elaborarea de noi idei, concentrându-și atenția asupra analizei critice, a instrumentului însuși de formulare a acestora, a cunoașterii. Dacă anticii erau interesați de obținerea adevărului despre om, despre lume, considerând mai neproblematică calea de realizare a lui, filosofia modernă s-a concentrat pe metodă, pe analiza instrumentelor și căilor de atingere a adevărului. Nu este întâmplător că ea a devenit, spre deosebire de cea antică, mai mult o disciplină academică, prezentând un interes restrâns, pentru inițiați. Dacă filosoful antic cobora în stradă și căuta în piața publică să convertească la adevărul său pe toți cetățenii cetății, filosoful modern s-a retras în universitate, izolându-se de omul obișnuit nu numai prin limbaj, dar și prin problematică. El nu-și mai pune problema să răspundă la cerințele vitale ale omului real ci mai mult la acele nevoi ale spiritului, devenit cunoaștere. Saint-Juste ar fi fost surprins dacă ar fi constatat că și după două secole ideea de fericire a rămas pentru filosofia actuală, în mare parte, o „idee nouă”, dar într-un sens mai particular: o idee marginală, mai puțin abordată teoretic.

Cu greu putem găsi astăzi, în filosofie, reflecții sistematice asupra problemei fericirii. Puține studii filosofice sînt lămuritoare pentru conținutul și semnificația fericirii. Ea apare mai mult ca deziderat fără acoperire de fond în planul cercetărilor sociale și umane. Și totuși care este cel mai important lucru pentru om?

Oare știința ne poate ea ajuta mai mult decît filosofia să ne facem o idee mai clară despre fericire? Pentru a lămuri această problemă să luăm ca exemplu disciplina care se ocupă în modul cel mai direct de om — psihologia. Cea mai simplă cale de a afla ce ne spune psihologia despre fericire este să luăm un tratat — orice tratat prezintă o sinteză a rezultatelor celor mai importante și mai „solide”

la un moment dat. Să căutăm la tabla de materii: senzație, percepție, memorie, personalitate, atenție, imaginație etc. Nu apare nici un capitol special dedicat fericirii. La prima vedere sîntem tentați să credem că ea este tratată peste tot. Să ne oprim atunci asupra unui glosar de termeni. Aici vom găsi termenii cei mai uzitați și deci și cei mai importanți pentru disciplină: facultate psihică, fenotip, frustrare etc. Termenul de fericire nu apare deloc. Dacă mai încercăm și alte discipline umane, situația se va repeta. Cum ne putem explica faptul că cel mai important lucru pentru om — fericirea — și nu credem că există vreun psiholog care să nege acest fapt, nu apare decît poate întâmplător în preocupările uneia dintre științele care se ocupă cel mai direct de existența umană. Este o simplă omisiune lipsită de justificare? Cum putem să explicăm această tăcere a științelor umane asupra unei teme de cel mai mare interes? De fapt nu este o omisiune întâmplătoare, o simplă eroare, ci mai de grabă un lucru firesc în logica dezvoltării științei. Evoluția științelor a fost ghidată de o înțelepciune proprie care ar putea să pară, la început stranie omului obișnuit. Știința nu s-a ocupat totdeauna, așa cum am fi tentați să credem, de problemele cele mai importante, presante pentru om, ci de problemele pe care ea le putea rezolva. Desigur, știința se ocupă și de acele aspecte importante pentru om, dar ea nu poate să acopere *toate problemele* importante ci doar pe acelea care sînt totodată și rezolvabile, solubile cu mijloacele de care cunoașterea dispune la un moment dat. Drumul științei, cel puțin pînă în prezent, a fost de la simplu la complex. Ea a căutat să stabilească la început adevărurile cele mai simple, fundamentale, pregătind, treptat, prin acumulare, posibilitatea abordării problemelor din ce în ce mai complexe. Așa se explică de ce omul de știință nu s-a ocupat în primul rînd de ceea ce el consideră că e important, ci de ceea ce știința propune la un moment dat ca necesar și posibil totodată de cercetat. În principiu, oricît de interesantă teoretic și de importantă practic ar fi o problemă, dacă nu poate fi abordată cu mijloacele de care știința dispune într-un anumit stadiu, ea nu poate fi inclusă ca o problemă a științei în vederea soluționării. Omul obișnuit sau filosoful pot să gîndească la multiple probleme în ordinea importanței lor umane, dar acest lucru nu devine obligatoriu și pentru omul de știință. Problemele insolubile științei la un moment dat devin subiecte de pură speculație, conduc la opinii doar, la ipoteze dar nu la afirmații riguroase,

testabile în câmpul științei. Ele vor deveni, probabil, cu timpul, probleme ale științei care-și vor găsi rezolvarea. În acest sens poate psihologia de astăzi nu se ocupă de o asemenea problemă de maximă importanță, cum este fericirea. Și nu pentru că nu i-ar recunoaște semnificația ei în ordine umană ci pentru că, în genere, teoreticienii sînt conștienți de imposibilitatea de a o aborda cu mijloacele eficace, în care problemele complexe, de mare importanță umană vor deveni totodată și de maximă urgență științifică. Dar pînă atunci tăcere.

Nu am vrea să se creadă că acest lucru este o particularitate a științelor umane doar. El este oarecum prezent în orice tip de cunoaștere. Un exemplu din fizică ne-ar lămurii, credem, pe deplin. Trăind pe pămînt, pentru om, unul dintre fenomenele cele mai importante este cel al căderii corpurilor. Și într-adevăr, încă de la începuturile sale, fizica a elaborat legile căderii corpurilor. Chiar un școlar, începător în fizică, poate calcula cu precizie *cum*, *cînd* și *în ce loc* vor cădea diferitele corpuri. Orice tratat de fizică va cuprinde în mod necesar legi verificate care descriu acest fenomen. Exprimă însă acest lucru întregul adevăr? Cîtuși de puțin. Legile căderii descriu doar cum cad corpurile dar nu și de ce. La această ultimă întrebare, fizicianul răspunde laconic și stînjnit: datorită forței gravitaționale. Dar care este natura acestei forțe a gravitației care face ca toate corpurile să cadă? E o întrebare legitimă în principiu pentru fizică și cu toate acestea este puțin probabil să o găsim formulată în tratatele de fizică. Rațiunea este simplă. Natura gravitației este una dintre problemele insolubile la nivelul actual al fizicii. Pur și simplu, fizicienii nu știu de unde să o „apuce”. Și de aceea, poate, o amîină pînă în momentul în care condițiile soluționării ei vor fi „coapte”. Se pot face și prognoze asupra orizontului de timp în care diferitele probleme vor putea deveni și solvabile științific: ingineria genetică 1995, natura câmpului gravitațional 2010 etc. Cifrele indicate sînt, firește, doar simulări de prognoze. Dar pînă atunci, dacă un fizician ar declara colegilor săi că el lucrează la dezlegarea problemei naturii câmpului gravitațional, aceștia ar fi îndreptățiți să-l considere una din două: fie, cel mai probabil, un utopic, nerealist (nu știe să diferențieze problemele solubile de cele insolubile), fie, mai puțin probabil, un om de geniu care a dat de o porțiță de depășire posibilă a orizontului fizicii actuale; în nici un caz, un fizician normal, obișnuit.

Înțelepciunea științei a fost așadar să meargă treptat de la probleme simple, solubile, să nu sară peste etape, să nu abordeze frontal complexități exagerate. Dar este oare aceasta o înțelepciune? În lumina actualelor tendințe din științe putem da un răspuns mai diferențiat: și da și nu. În ultimele decenii, științele s-au confruntat cu o situație complet nouă. Comunitatea umană a început să le solicite tot mai insistent să ajute la soluționarea unor probleme importante, dar *complexe* și *urgente* totodată. Dacă omul de știință poate amîna abordarea problemelor complexe pînă cînd condițiile vor fi coapte, omul obișnuit nu poate amîna soluționarea acestora pînă cînd știința îl va putea învăța cum să o facă. Foametea, războiul, nefericirea, criminalitatea, conflictele etc. sînt probleme pe care colectivitatea umană trebuie mereu să le abordeze și soluționeze cu mijloacele de care dispune acum. Ea nu poate aștepta; și de aceea se ajută de mijloacele pe care conștiința comună, practică, le pune la dispoziție. Știința ca atare nu ne spune nimic sau aproape nimic. Și totuși trebuie să acționăm. Conștiința comună, practică, ne dă cîteva sugestii. Ele pot apărea de la început incerte, fragile, primitive. Dar sînt, totuși, singurele noastre instrumente. În fața problemelor importante și urgente colectivitatea lansează tot mai des un apel oamenilor de știință. Oare știința nu poate oferi aproximări mai bune decît cele pe care simțul comun le poate da problemelor presante pentru om? Acest imperativ practic este, după cum ușor se poate observa, contrar logicii obișnuite și confortabile a științei, adică — treptat —, de la simplu la complex. El forțează abordarea frontală a complexității cerînd de la știință nu adevăruri definitive, absolute, ci aproximări din ce în ce mai exacte. În ultimele decenii, cel puțin în științele sociale și umane, au devenit tot mai frecvente abordări extrem de complexe ale fenomenelor cărora știința nu le poate oferi decît cunoștințe rudimentare, dar *aproximări științifice*, totuși.

Același lucru s-a întîmplat și cu fericirea. După o lungă tăcere, societatea actuală se pare că a început să forțeze știința să-și pună această problemă frontal, deși condițiile soluționării ei totale nu sînt nici pe departe coapte. Ea a apărut în diferite discipline științifice sub o formă nouă, transformată: *calitatea vieții*.

2. AȚI VĂZUT UN MUNTE FERICIT?

Și totuși se poate da un răspuns, fie el și foarte aproximativ, la întrebarea „ce este fericirea”. Analizând variatele tentative de definire a acestei stări înalt dezirabile pentru om, am putea concluda, într-o formulare prescurtată și foarte simplă, că „*fericirea este realizarea de sine*”. Aici sînt incluse două componente distincte: una *negativă* și alta *pozitivă*.

Pe scurt, *definirea negativă a fericirii: lipsa suferinței*. Mulți înțelepți (prin înțelept, de regulă, se înțelege nu neapărat cel care știe multe lucruri, ci cel care caută să dobîndească o cunoaștere cît mai bună de sine) au încercat să dezvolte ideea că aspirația supremă a omului constă în lupta împotriva factorilor care, din exterior sau din interior, îi tulbură viața, i-o abat de la logica ei firească. Omul s-ar simți bine deci, și ar găsi fericirea cînd s-ar putea sustrage fluctuațiilor perturbatoare, întîmplătoare, cînd și-ar dobîndi *Liniștea, Pacea* sufletească. Lumea în care trăim reprezintă o sursă permanentă a vieții noastre. Ea semnifică uneori și o cauză a perturbării care ne împiedică să fim noi înșine. Nefericirea ar reprezenta deci starea de continuă tensiune, insatisfacție, tulburare a vieții de către factori exteriori. Apare în acest context ideea de echilibru. Omul, ca orice sistem deschis, tinde către o stare de echilibru, de coerență și concordanță internă. El caută să promoveze această stare de echilibru împotriva tuturor factorilor agresivi care-l perturbă. Sînt factori naturali: cutremure, secete, incendii, inundații etc. — calamități naturale; sînt și factori sociali: războaie, privațiuni socio-economice, nedreptăți, neșansă, lipsă de mijloace materiale, economice; sînt de asemenea factori „dinăuntru” nostru, subiectivi: lipsă de voință, invidie, răutate, neputință de a controla pasiunile ce se pot transforma în vicii înrobitoare, lipsă de cunoaștere de sine, neștiință etc. Toți acești factori încolțesc din toate părțile în sinele omului, subminîndu-i echilibrul. A controla aceste „agresiuni” reprezintă o aspirație fundamentală a omului.

Dar numai a omului? O asemenea definiție negativă ne poate duce la întrebarea dacă starea de fericire este specifică numai omului. Definiția negativă a fericirii subliniază ideea de echilibru interior al sistemului care este regăsită în viața umană. Dar în afara noastră există multe sisteme, fiecare din ele putînd fi caracterizate și printr-o stare de echilibru. De fapt, însăși ideea de sistem este asociată cu echilibrul ca o condiție elementară a sa. Putem spune despre toate acestea

că sînt fericite sau nu? A văzut careva dintre noi un munte fericit? Căci muntele este un sistem caracterizat printr-un echilibru milenar. Și totuși nu putem gîndi conform definiției de mai sus despre un munte, despre un rîu sau o stîncă, că sînt sau nu fericite. Și aceasta pentru simplul fapt că ele nu au aspirația *de a fi ele însele*, conștiința sau dorința de a fi într-un fel sau altul. Un munte care durează milioane de ani nu are satisfacția durabilității sale; iar atunci cînd vînturile și ploile îi distrug treptat semeția înnăscută, el nu înțelege drama dispariției. Aici nu este vorba de existența sau nu a conștiinței de sine, deși aceasta este componenta esențială a echilibrului uman, ci de ceva mult mai profund. Obiectele nu conțin în ele însele forțele care să acționeze activ în vederea menținerii stării lor de echilibru, a existenței lor în ultimă instanță. Ele au un echilibru, dar unul pasiv, nu conștient activ. Orice factor din exterior suficient de puternic duce fără opoziție la modificarea stării existente la un moment dat. De aici, nici dureri, nici drame, nici regrete. Dar nici aspirații, împliniri sau satisfacții. În teoria generală a sistemelor, unul din întemeietorii săi, Ludwig von Bertalanffy, propunea o distincție fundamentală între sisteme *închise* și sisteme *deschise*. Sistemele închise sînt caracterizate printr-un echilibru datorat întîmplării, echilibru menținut doar în condiția izolării de mediu, în lipsa unor factori exteriori care le-ar putea distruge. Izolarea deplină de mediu reprezintă deci condiția existenței lor. Sistemul închis nu deține mecanisme interne active de menținere a stării sale, prin contractarea forțelor exterioare perturbatoare. Vorbînd în termeni antropomorfici, el nu are aspirația de a fi el însuși, de a se menține ca entitate distinctă. Este caracterizat printr-o „indiferență ontologică” de sine însuși. Muntele nu face nimic pentru a-și menține piscurile trufașe, pentru că el nici nu există ca entitate, ci doar ca o mulțime de elemente eterogene aflate pentru milioane de ani într-un „echilibru” oarecare. El nu are o identitate de sine. Nu are nici „margină”. Marginea este aceea care delimitează obiectele, sistemele, unele de altele. Toate aceste lucruri nu implică faptul că sistemele închise ar fi mai puțin durabile decît cele deschise. Marea lor stabilitate, atunci cînd există, este datorată unui mediu rarefiat în factori perturbatori: interacțiunile interne care constituie echilibrul interior sînt mult mai puternice decît interacțiunea dintre obiect și mediu.

Sistemele deschise se caracterizează printr-un cu totul alt tip de echilibru: un echilibru activ. Ele reacționează față

de mediu, avînd mecanisme de apărare special constituite. Echilibrul se păstrează nu atît prin duritatea sa internă (muntele la un moment dat este mult mai dur decît vînturile și ploile), ci prin *evitarea* sau *anihilarea* forțelor distructive. Un organism viu poate avea o „duritate” mult mai scăzută decît cea a mediului în care există. Este infinit mai fragil. Pentru a se păstra, el trebuie să evite vînturile și ploile, copacii și stîncile, a căror întîlnire fizică poate să-i fie fatală; el trebuie să se apere de factorii agresivi. Mai mult decît atît. Sistemele deschise se mențin nu prin minimalizarea relațiilor cu exteriorul, ci printr-un schimb activ cu acesta, prin asimilarea continuă din mediu a energiei, a informațiilor, a substanțelor necesare. Mediul reprezintă pentru sistemele deschise resursa propriei lor existențe. Dimpotrivă, izolarea le este fatală. Toate ființele vii sînt sisteme deschise. Ele își apără activ sinele lor, caută să-l conserve împotriva fluctuațiilor întîmplătoare, induse din afară. Muntele stă în fața vînturilor și ploilor care îl macină pasiv și indiferent. Animalul în fața pericolului fuge, își scoate ghiarele, luptă, își modifică organizarea internă, adaptîndu-se noilor condiții. Orice ființă vie (și din acest punct de vedere omul nu face excepție) are o tendință naturală, structurală, de menținere de sine, o aspirație care poate fi sau nu conștientă de a se opune întîmplării. Dacă fericirea este menținerea, preservarea stării de identitate de sine, de echilibru interior, am putea să-i identificăm sursele încă de la începuturile apariției vieții. Orice ființă vie reacționează în același mod față de forțele exterioare. Atunci cînd acestea sînt neprielnice, agresive, ea intră într-o stare de „tensiune” de disconfort; își mobilizează forțele interne, mecanismele de apărare; luptă, fuge, se ascunde, se adaptează. În situația în care mediul îi este favorabil, experimentează o stare de destindere, de „liniște interioară”, de lipsă de tensiune. La îndemină ne stau mai mult concepte antropomorfe, concepte ce oglindesc sentimente specific umane, pentru a fi descrise aceste stări generale: liniște, satisfacție, „pace interioară”. Dacă dăm însă la o parte învelișul antropomorfic, putem să detectăm o serie de caracteristici fundamentale comune tuturor ființelor vii: toate „resimt” într-un fel sau altul factorii negativi și cei pozitivi de mediu; toate reacționează printr-o stare de tensiune, de mobilizare a energiilor interne la apariția factorilor agresivi, sau, atunci cînd aceștia depășesc un anumit prag de forță, pot să renunțe „cu resemnare” la orice încercare de a reacționa. Un animal atacat intră într-o stare

de tensiune; își mobilizează forțele interne, fuge, contraatacă, luptă, se zbate. Un altul căruia îi lipsește hrana începe să se agite, să adulmece, să caute; sau, cînd nu mai are energie să „cadă resemnat”. Desigur, *animalul* nu are conștiința acestor stări. Dar, într-un anumit fel și el le încearcă, le „trăiește”. Noi le putem înregistra privindu-le din afară — zbaterea animalului încolțit, liniștea celui care abia s-a hrănit și este în siguranță. Nu știm încă cum sînt resimțite aceste stări de către animal, din interiorul său. Nici nu avem concepte care să descrie aceste stări din punctul de vedere al animalului, al unei interiorități specifice lui. Este foarte clar că există o mare continuitate aici. Cele mai multe dintre trăirile noastre au un substrat biologic, preuman, pe care nu-l putem ignora. Omul adaugă la acestea multe alte caracteristici. În primul rînd *conștiința*. Apariția conștiinței a fost, prin ea însăși, de natură să amplifice enorm semnificațiile interioare ale fluctuațiilor de echilibru. Instinctul de conservare a animalului — care cu certitudine există — este diferit ca amplitudine de teama de moarte a omului devenit conștient de întreaga sa viață și de semnificația încetării sale.

Ne-am amuzat cînd am citit despre o tehnică experimentală de inducere a nevrozei la șoareci. Surpriza este însă a similitudinii dintre comportamentul uman și cel animal. Iată experimentul: un șoarece înfometat are în față două căi: una duce spre hrană, cealaltă spre o experiență neplăcută — un șoc electric. Ca orice ființă vie, șoarecele va căuta hrana și va evita șocul electric. Mai mult. La început, comportamentul său va fi întîmplător. Ajunge pe calea pe care-l așteaptă șocul electric. Foamea îl îndeamnă continuu să-și satisfacă nevoia de hrană și deci să caute. El poate, din întîmplare, să repete experiența sau să o ia pe cealaltă cale și să ajungă la hrană. După mai multe experimentări, șoarecele învață care drum duce la șoc (de evitat!) și care duce la hrană (de ales!). Tensiunea nesiguranței inițiale scade prin adaptarea reflexă la acest nou mediu de viață. Dar experimentatorul vrea să distrugă liniștea pe care „învățarea” a creat-o. El inversează terminalele celor două căi. Cea care ducea la hrană duce acum la șocul electric și invers. Urmează o perioadă de confuzie. Șoarecele, care „învățase” drumul cel bun, ajunge să primească șocul electric în loc de hrană. Urmează o nouă învățare, de fapt o nouă adaptare. Experimentatorul modifică din nou sensul căilor deschise în fața șoarecelui. Care este rezultatul? Ne putem imagina că șoarecele va căuta mereu să „învețe” în același mod să se descurce

în fiecare situație experimentală modificată? Un șoarece electronic probabil că așa ar face. Un șoarece viu însă va face „nevroză” (sau ceva care este foarte asemănător cu nevroza la oameni). Comportamentul său va fi tot mai șovăitor; se instalează o stare continuă de tensiune, de „stress”; comportamentul își pierde coerența. Mecanismul biologic își pierde din capacitatea normală de reacție: patologia se instalează. Care este cauza? Ființele vii s-au obișnit să trăiască (am putea spune că ele s-au constituit și deci sînt adaptate structural) într-un mediu care prezintă o anumită coerență. Pisica mănincă întotdeauna șoareci; brînză, cu mirosul ei specific, este întotdeauna o tentație pentru ei. Există o ordine anumită în univers. Ea nu este ușor de determinat. Dar, prin învățare, ființa vie poate să înțeleagă ceva din această ordine, reușind să se adapteze eficient, să acționeze în conformitate cu coerența exterioară. Șoarecele trăiește într-o „lume destul de clar organizată”. Lucrurile cele mai importante pentru viața sa au semnale clare înscrise în codul său genetic. Mirosul de pisică și cel de brînză sînt distincte, semnalizînd mereu același lucru: primejdia și hrana. Universul are un sens, prezintă niște constanțe care fac posibilă viața. În măsura în care experimental universul este lipsit de sensul său inițial, intervine criza: o pisică mirosind a brînză și o brînză care miroase a pisică sînt extrem de derutante. Și șoarecele nostru s-ar putea eventual adapta la această nouă stare. Dar dacă relațiile dintre lucruri variază permanent, în mod întîmplător, șoarecele intră într-o stare de „disperare”. Nimic nu se mai leagă. Ordinea, ca bază a vieții, este înlocuită cu dezordinea. Nevroza sa este expresia derutei organismului într-un univers incoerent care-l debusolează. Nu știm ce făceau pînă la urmă șoarecii din modelul experimental inductor de dezordine. Dar ne putem întreba dacă apăreau și șoareci „resemnați” care să prefere refuzul de a se mai zbate în van pentru viață, culcîndu-se la bifurcația celor două căi și așteptînd mai degrabă moartea decît confuzia completă a unei lumi pentru care nu au fost făcuți. Nevroza umană nu este indusă de situații de viață structural diferite. Lipsa de ordine și coerență, pierderea constanțelor și a semnificațiilor generează, biologic, un comportament similar. Conștiința umană care se adaugă poate să sporească posibilitatea de învățare, de înțelegere a sensurilor noi ale lumii, dar, de asemenea, poate să dramatizeze lipsa de sens, năruind nu numai deprinderile de acțiune de aici și acum, dar întreaga

concepție despre viață. Ea poate genera o filosofie a lipsei de sens, a disperării, a resemnării.

Pe lângă factorul conștiință, mai intervine încă unul nu mai puțin important, factorul complexitate. Viața umană este superioară în grade de complexitate celei animale. Necesitățile umane s-au multiplicat; posibilitățile de acțiune au crescut exponențial; numărul semnelor din mediul înconjurător importante pentru viața umană a explodat cantitativ. Echilibrul unui sistem simplu, ca cel animal, este mult mai ușor de realizat și de menținut decît echilibrul unui sistem complex cum este cel uman, și, în consecință, mult mai vulnerabil, atît la tensiunile induse din afară, cit și la cele induse din lăuntrul său.

Dar este starea de liniște interioară, de pace sufletească dată de securitate și îndestulare suficientă pentru asigurarea fericirii? Este suficient să fii protejat de factorii agresivi și de lipsuri pentru a fi fericit? Definiția negativă a fericirii își dezvăluie aici limitele sale structurale. Să recurgem la un experiment mental. Să ne imaginăm că avem tot ceea ce ne trebuie și trăim totodată în condiții sigure, protejați de factori exteriori care ne-ar perturba viața. Nimic nu ne tulbură din afară echilibrul interior. O asemenea situație nu este deloc iluzorie. În decursul istoriei frămîntate a umanității putem identifica cu destulă ușurință oaze de securitate și abundență. Persoane, grupuri sociale au experimentat adesea stări de abundență și securitate. Au fost în aceste condiții ele fericite? Desigur, ar fi destul de dificil să ne imaginăm. Există însă atît în experiența fiecăruia dintre noi cît și în experiența colectivă a omenirii puncte de sprijin pentru a putea găsi un răspuns adecvat. Fiecare a trecut prin momente dificile, în care o lipsă gravă sau o amenințare puternică întuneca orizontul existenței. Și care nu a gîndit în acele momente, odată depășită dificultatea, întreaga viață se va schimba radical; că atunci, micile neplăceri inerente vieții vor părea fleacuri și că va atinge o stare de satisfacție fundamentală de fericire. Surpriza este însă invariabilă. Odată dificultățile depășite, bucuria se dovedește a fi mult mai puțin consistentă și mai scurtă decît s-ar crede. Aceeași concluzie pare a fi inevitabil asociată cu oazele de abundență și securitate din evoluția umanității. Aceste oaze nu au condus în mod evident și necesar către o stare profundă și durabilă de echilibru interior. Destul de curînd se face resimțită o stare de nemulțumire, de insatisfacție nedefinită care erodează din subteran pacea sufletească. Există și o patologie specifică

stării de abundență și securitate asociată cu o criză a sensurilor, o lipsă a unor obiective care să mobilizeze forțele. „Plictiseală“, lipsa de sens a vieții, un „gol existențial“ greu de explicat, pot să însoțească deseori asemenea stări. O persoană care a dobândit tot ceea ce îi trebuie pentru viață, care trăiește în condiții naturale și sociale sigure, gustă pentru un anumit timp satisfacția unei asemenea stări de echilibru. Se simte „fericită“. Dar „fericirea“ sa poate să nu dureze. Parcă ceva nedefinit începe tot mai mult să-i lipsească. O neliniște vagă îi tulbură din nou starea de euforie. Și nu de puține ori se gîndește cu nostalgie la perioadele de lipsuri, care îi prilejuiau mobilizarea energiilor, bucuriile erau atunci mai simple și mai intense. Retrospectiv, viața îi părea chiar mai plină decît acum cînd totul este asigurat. Sociologii au identificat adesea acest fenomen prin „criza umană a elitelor“. Aproape în fiecare societate există o elită care trăiește în condiții superioare restului populației, adesea asociată cu o abundență deplină. Și totuși nu se poate vorbi în mod necondiționat de o stare mai ridicată de satisfacție, de o fericire deplină. Toate aceste cîteva argumente practice pledează pentru ideea că definirea negativă a fericirii este insuficientă. De fapt, aici apare cu claritate diferența dintre om și celelalte ființe vii. Să privim o pisică. Dacă am utiliza chiar și metaforic termenul de satisfacție înțelegînd acea stare de liniște, echilibru intern bazat pe securitate și îndestulare, am putea cu ușurință să constatăm că este foarte ușor să întîlnești „pisici fericite“. După masă, pisica se întinde, împăcată cu sine, torcînd mulțumită, pînă cînd din nou starea de foame (ușor de eliminat) o trezește din euforia sa, punînd-o în mișcare în vederea unei noi mese. Dar omul, este el fericit între mese? După ce și-a satisfăcut nevoile fundamentale de viațuire (a mîncat, a băut, s-a îmbrăcat, s-a odihnit) este el fericit pînă la apariția viitoarelor nevoi biologice nesatisfăcute? Starea de plinătate și satisfacție oferite de „masă“ (de împlinirea tuturor necesităților biologic-materiale) este necesară pentru om, dar nu profundă și durabilă pentru împlinirea sa. Alte neliniști și neîmpliniri îl năpădesc. Una dintre marile dezamăgiri ale omului de sine însuși este că și-a pierdut starea de satisfacție și plinătate, simplă, ușor de dobîndit, a strămoșilor săi biologici. Devenind om, el s-a autoexilat din paradisul nevoilor biologice relativ simplu de satisfăcut. S-a trezit pe un pămînt unde chiar dacă cîrge „rîuri de lapte și miere“, „păsările cîntă în lumina blîndă

a soarelui“ și nici măcar o adiere de vînt nu-i tulbură pacea, el nu-și poate găsi numai prin asta fericirea.

Pe scurt, *definirea pozitivă a fericirii: realizarea de sine*. Defectele definirii negative a fericirii își au originea în imaginea despre ființa umană pe care aceasta se sprijină. Ea pornește de la presupuziția că omul este un sistem structurat, bine încheiat, a cărui orientare fundamentală este spre asigurarea și menținerea echilibrului. O asemenea imagine, valabilă pentru celelalte ființe vii, nu se potrivește însă omului. Animalul se naște cu o matrice biologică, a cărei menținere în stare normală de funcționare reprezintă finalitatea sa ultimă. Împlinirea sa este menținerea, buna funcționare a organismului. Pentru om, situația este cu totul alta. El este o ființă *deschisă*. Dincolo de existența sa biologică, existența sa umană se prefigurează ca un ansamblu de posibilități, de potențialități. Pentru om, a fi înseamnă în mod esențial *a se defini, a se dezvolta, a crește, a se perfecționa, a se autoconstrui permanent*. Mai mult, el este o *ființă care mereu devine*; contururile existenței sale prelungindu-se masiv din real în posibil. Realizarea umană nu reprezintă în această perspectivă atingerea unei stări prefigurate cu claritate în premisele sale inițiale. A fi înseamnă a te dezvolta, a te forma, a te împlini prin acțiune, prin sporirea capacităților. Omul este fundamental o ființă activă care se autoconstruiește permanent și se autoperfecționează. Și acest proces de autoconstruire are, cel puțin aceasta este perspectiva pe care o putem avea acum, problemele sale de o complexitate infinit mai ridicată decît celelalte forme ale existenței biologice. O stare de echilibru, de lipsă a tensiunilor destructive, este o condiție a fericirii. Dar un asemenea echilibru nu este definit de la început. *El reprezintă* mai degrabă stări de relativă echilibrare caracteristice diferitelor stadii de dezvoltare umană. Energiile umane sînt mult mai ample ca rază de acțiune decît cele biologice. Ele tind mereu spre destrămarea echilibrelor simple, împingînd ființa umană să tindă spre noi stări de echilibrare, mai complexe. Un tînar bine hrănit, bine îmbrăcat, dispunînd de tot ceea ce-i trebuie se avîntă în aventura cunoașterii. Ca om de știință el intră într-o situație de profund dezechilibru, generat de lipsa de cunoștințe, de incapacitatea de a înțelege și a descifra totul. El acționează pentru a atinge o nouă stare de echilibru, marcată prin elaborarea unei noi strategii de „pătrundere“ în esența lumii. Poate fi definită fericirea unui om de știință

prin starea de securitate și de abundență a mijloacelor materiale? În definirea pozitivă a fericirii, accentul cade nu pe echilibrarea elementară, ci mai degrabă pe acțiune, pe tensiunea căutării, pe dezvoltare, pe realizarea continuă a noi echilibrări și destrămarea lor în aspirația spre noi nivele de complexitate și evoluție. O cu totul altă etică se prefigurează aici. Fericirea este dată de lărgirea capacității de înțelegere a lumii, de amplificarea continuă a posibilității de acțiune asupra acesteia, cât și de interacțiunea cu ceilalți oameni. Fericirea pare a fi mai mult rezultatul actului de creație, de căutare a sensurilor. Echilibrarea negativă apare mai mult ca plafonare, ca limitare la un stadiu inferior al dezvoltării umane, prin primitivitatea sa el este relativ stabil și lipsit de tensiuni distructive. Goethe îl pune pe Faust tocmai în fața unei asemenea dileme: fericirea este atinsă prin bogăție, putere, dragoste sau prin acțiune creatoare dăruită pentru binele colectivității? Opțiunea goethiană este fermă spre cea din urmă cale, a acțiunii cu sens, a înfăptuirii. Creația și dezvoltarea sînt stări dinamice, deci nu lipsite și ele de contradicții și tensiuni. Accentul nu cade aici pe liniște, pace, armonie, deplinătate, ci pe efort creator, pe tensiunea înfăptuirii, pe împlinirea dinamică, aspirația spre noi niveluri de echilibrare. O viață fericită apare ca fundată pe acțiune, plină de fapte cu sens, de aspirații, de căutări. Sentimentul *realizării*, al *depășirii de sine* este tocmai tipul de fericire definit pozitiv, afirmativ. Ceea ce ne sugerează Goethe este nu un Faust fericit, lenevind într-o deplină securitate și bogăție, ci un Faust mereu nemulțumit de sine, care-și găsește împlinirea în pasiunea muncii, a creației, a dăruirii de sine pentru binele colectivității.

În realitate, perspectivele celor două definiții ale fericirii negativă și pozitivă nu sînt exclusive, ci complementare. Două fațete ale existenței umane. Deci, ne-am putea imagina starea de fericire ca o stare dinamică, bazată pe o continuă alternare între echilibrarea existenței prin eliminarea continuă a amenințărilor și a lipsurilor, prin satisfacția împlinirii, liniștea realizării, pacea, lipsa de tensiune și *înăptuirea* care aspiră spre depășirea de sine, spre noi niveluri ale posibilităților umane, tensiunea creației, neliniștea căutării, efortul realizării. Dezvoltarea rupe mereu echilibrul atins, năzuind spre noi armonii tot atît de perisabile și ele. Fericirea stă sub o ambivalență dialectică: pe de o parte aspirația spre echilibru, liniștea interioară, armonie, iar pe de altă parte, dorință permanentă spre tumultul depășirii, al dezvoltării,

tensiunea și neliniștea căutării, așteptarea realizării. Sensul existenței umane nu pare a fi definibil sub forma unei stări oarecare de atins. El apare mai degrabă sub forma unei *dezvoltări deschise*, un proces în care, în fiecare etapă, omul întrezărește orizonturile imediat următoare, presupunînd și spațiile care i se vor deschide în viitor.

3. UN PETROLIER ȘI CALITATEA VIEȚII

În 1967 presa occidentală relatea un accident plin de consecințe extrem de neplăcute pentru zeci și sute de mii de oameni. Un uriaș petrolier se scufundase în apropierea coastelor franceze. Un val de petrol, purtat de valurile oceanului, năvălise asupra plajelor năclăind și murdărind totul. Oamenii erau dezarmați în fața acestui pericol. Ce poți să faci împotriva miilor de tone de petrol răspindite rapid pe o imensă suprafață de apă și care distrug viața marină, poluează peisajul, invadează mocirlos viața a zeci de mii de oameni? Este doar unul dintre multiplele cazuri în care dezvoltarea industrială își arată fața ei dezagreabilă. Un eveniment însă simbol care pune pe gânduri: ceva a fost ignorat; la ceva nu s-a gândit; unele costuri ale abundenței industriale nu au fost luate în calcul de la început. În acea vară toridă, zecile de mii de orășeni plecați din aglomerațiile urbane în căutarea unui colț curat și liniștit de natură s-au întors acasă profund dezamăgiți. Și puși pe gânduri: va reuși oare să se strice totul în jur, frumusețea naturii în numele miracolului industrial? Ceva nu este în regulă cu civilizația construită cu atîta mîndrie. În acea vară, printr-o ciudată coincidență, tot în presa occidentală este lansat un nou concept care va deveni rapid uimitor de popular: **CALITATEA VIEȚII**. Este dificil de știut cine, în ce împrejurări și cu ce semnificație l-a folosit pentru prima oară. De fapt, acest lucru este mai puțin important. Cert este că el s-a răspîndit cu o rapiditate uluitoare în decurs de cîțiva ani, devenind unul dintre conceptele cheie ale acestui sfîrșit de mileniu. Este preluat în cele mai diferite contexte teoretice: ziaristică și știință, filosofie, sociologie și politică. Ideea de calitate a vieții a depășit rapid granițele dintre domenii teoretice, dintre națiuni, dintre sisteme sociale și politice. Cu motivații atît comune cît și diferențiate, a izbucnit în centrul preocupărilor întregii lumi: în țările socialiste, în țările capitaliste dezvoltate, în „țările lumii a treia”. Dar ceea ce este mai important:

ideea de calitate a vieții a readus într-o formă adaptată particularităților epocii contemporane străvechea problematizată a fericirii. Asocierea dintre accidentul nefericit de pe coastele Franței și popularitatea de necrezut a noii idei nu este cîtuși de puțin lipsită de semnificație. A trebuit ca un petrolier să eșueze, să afecteze totul, apă, nisip, viețile oamenilor, pentru ca umanitatea să fie trezită din somnolența sa amăgită de visuri mărunte și mioape ale noii civilizații și să-și îndrepte privirea spre ceea ce este fundamental în viață. Să încerce să-și formuleze în termenii cei mai concreți ai calității vieții obiectivul ei suprem în condițiile valorilor civilizației moderne — fericirea. Întîmplarea neplăcută amintită mai sus nu a fost desigur o cauză efectivă în sine a reorientării spirituale. Ea reprezintă însă un *eveniment-simbol*. În ultimele decenii, o mulțime de evenimente similare s-au acumulat sensibilizînd treptat conștiința contemporană pentru o reorientare majoră către valorile lumii moderne. Poate că în realitate nu a existat nici o legătură între eșuarea petrolierului și punerea în circulație a termenului de calitate a vieții. Au fost pur și simplu două evenimente independente, simultane, ale căror dire s-au unit în conștiința epocii: primul, un *eveniment-șoc*, care a stîrnit imediat un val de oroare, ca apoi să treacă rapid în uitare, cel de-al doilea, un *eveniment-tăcut* la început, observat de puțini, dar care a explodat în conștiința colectivității mai tîrziu, de abia după ce difuzarea sa a depășit un anumit prag.

„Calitatea vieții” nu este în realitate doar o simplă etichetă, ci ea semnifică în fapt o neliniște multiplă, o nouă căutare, o reconsiderare a problematizării umane ținută mult timp doar în cîmpul simplelor speculații filosofice ale mediilor universitare, dar care a năvălit în preocupările practice ale colectivității. Ea a stimulat o multitudine de căutări creatoare. Filosofii au început să mediteze asupra condițiilor create de civilizația contemporană care dau vieții o semnificație umană mai ridicată sau mai scăzută. Sociologii s-au grăbit să pună la punct complexe instrumente de măsurare a calității vieții, să investigheze mecanismele sociale cu acțiune pozitivă sau negativă asupra vieții. Oamenii politici au introdus în programele de dezvoltare socială ideea de calitate a vieții ca obiectiv suprem. Astfel, Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român adoptă în 1979 un program special privitor la „creșterea nivelului de trai și a calității vieții”.

Dar care este raportul dintre conceptul tradițional de fericire și noul concept de calitate a vieții? În fapt, amîndouă se referă la același lucru, dar îl privesc din perspectiva unor epoci diferite. Inițial, conceptul de calitate a vieții a fost legat în mod direct de impactul negativ al sistemului industrial asupra sistemului ecologic. El s-a referit în mod special la calitatea mediului natural. Rapid însă el s-a extins ca sens, desemnînd calitatea tuturor sferelor vieții noastre.

Calitatea vieții este deci un tip special de concept: un *concept evaluativ*. Conceptele descriptive cu care știința operează în mod curent desemnează clase de obiecte, caracteristici generale existente. Conceptul de calitate a vieții are însă o *structură evaluativă*. El nu descrie obiecte și stări în ele însele, ci se referă la valoarea lor pentru om. Dacă am vrea să dăm cea mai simplă și mai clară definiție am putea să o formulăm în genul următor: *calitatea vieții se referă la valoarea pentru om a vieții sale*; cît de bună sau de rea este viața pe care o trăiește, atît în ansamblul ei, cît și pe componentele sale particulare; măsura în care condițiile de viață oferă omului posibilitatea satisfacerii multiplelor sale necesități; gradul în care viața este deci satisfăcătoare, generatoare de fericire sau nefericire. Conceptul de calitate a vieții va avea în consecință o structură duală, fundată pe două componente distincte:

a. *O stare* — starea vieții, în ansamblul său, a variațelor sale componente, așa cum există ea la un moment dat, pentru o anumită persoană sau colectivitate.

b. *Un set de criterii de evaluare (valori)* în raport de care starea vieții este apreciată a fi bună sau rea.

Conceptul de calitate a vieții realizează deci o sinteză a celor două elemente. El exprimă rezultatul raportării stării vieții la necesitățile, exigențele, aspirațiile, idealurile umane.

În primul rînd, întîlnim aici ideea generală de *viață*. Viața reprezintă totalitatea activităților umane — începînd cu cele biologice elementare legate de hrană, adăpost, odihnă și sfîrșind cu activitățile legate de viața de familie, de muncă, de participare la cultură, cunoaștere etc. precum și a condițiilor în care ele se constituie — condiții naturale, economice, social-politice, culturale. Viața și-o face fiecare dar, în anumite condiții date. Ea depinde deci atît de valorile, aspirațiile, orientările, aptitudinile, capacitățile fiecăruia,

cît și de condițiile obiective în care trăiește. Pentru a lămuri structura vieții, ar fi necesară o listă sistematică, chiar dacă voit didactică, de elemente componente.

În primul rînd *condițiile vieții*. Ele se pot împărți în două mari categorii: *cadre* și *resurse*. Cadrele reprezintă totalitatea datelor obiective pe care fiecare le găsește și care determină prin mii de fire viața fiecăruia dintre noi, generează probleme, deschizînd posibilități, impunînd restricții și limitări, inducînd perturbări. Cadrele pot afecta pozitiv sau negativ viața. O atmosferă internațională destinsă, bazată pe colaborare; o societate rațională și eficientă organizată, orientată spre satisfacerea necesităților umane, oameni binevoitori, deschiși, gata să se sprijine reciproc sînt cadrele unei vieți cu acțiune pozitivă. Dimpotrivă, o atmosferă internațională încordată asupra căreia planează amenințarea conflictelor, o societate prost organizată și condusă, indiferentă la soarta membrilor săi, un mediu urît, poluat, un nivel ridicat al criminalității, oameni egoiști, invidioși, antrenați într-o concurență lipsită de orice scrupul, sînt cadre cu acțiune negativă. Există mai multe tipuri de cadre ale vieții:

— *Cadrul natural*: natura în care trăim, peisajul, aerul, munții și pădurile, apele și cîmpiile; atît calitățile lui fizico-chimice și biologice fundamentale, ecosistemul din care umanitatea este un component, cît și calitățile sale umane, estetice, precum și efectele psihologice.

— *Cadrul macro-social*: societatea în care se trăiește, începînd cu „starea lumii“, situația internațională la un moment dat și sfîrșind cu starea societății căreia fiecare îi aparține, tipul de organizare socială (socialist, capitalist), calitatea organizării și conducerii sociale, nivelul de dezvoltare economică, nivelul de civilizație atins.

— *Cadrul cultural*: gradul de dezvoltare culturală a colectivității, valorile artistice și științifice de care ea dispune, cît și posibilitățile omului de acces la aceste valori.

— *Cadrul uman-colectiv*: oamenii cu care se intră în contact în viața de zi cu zi; membrii familiei, colegii de muncă, prietenii, oamenii de pe stradă, toți membrii colectivității.

— *Cadrul uman-individual*: tu însuși, atît din punct de vedere al componentelor fizice, biologice, psihologice, cît și din cel al capacităților intelectuale și morale. Aici intră starea de sănătate, frumusețea fizică (de ce să nu o

recunoaștem?), gradul de inteligență, tonusul vital, capacitatea de a te bucura de viață, de a stabili relații cu semenii tăi.

Resursele vieții se referă la totalitatea bunurilor materiale și spirituale pe care persoana le găsește în mediul său de viață și pe care le poate utiliza ca materie primă și instrumentar efectiv de construcție a propriei sale vieți.

— *Resurse economice*: mijloacele financiare de care colectivitatea, fiecare individ dispune, cît și bunurile și serviciile economice la care membrii colectivității au acces.

— *Resursele naturale*: aerul pe care îl respirăm, peisajul pe care îl privim, munții unde putem schia și face excursii, marea pe malul căreia ne petrecem vacanțele.

— *Resursele sociale și culturale*: locurile de muncă pe care societatea le poate oferi, tipurile de profesii disponibile, asistența sanitară, securitatea în caz de incapacitate de muncă, boală, bătrînețe, bunurile culturale la care se are acces, informațiile și cunoștințele științifice care se pot utiliza etc. Aici intră cărțile disponibile, școlile și universitățile în care ne putem instrui, muzeele, sălile de concert, teatrele, cinematografele, emisiunile de radio și televiziune, ziarele și revistele.

— *Resursele personale*: capacitățile fizice, psihice, intelectuale proprii, așa cum există ele la un moment dat, și care reprezintă instrumente esențiale ale construirii vieții noastre.

Distincția dintre cadre și resurse, într-o bună măsură este convențională. Ea a intenționat să prilejuiască doar o listare a acelor elemente care, de fiecare dată se găsesc și pe baza și cu ajutorul cărora se construiește viața. Cadrele reprezintă totuși premise mai generale, mai nespecificate ale vieții. Resursele reprezintă potențialități special orientate pentru constituirea vieții. Problema este de a elimina din cadrele vieții toate acele componente care afectează negativ viața — război, proastă organizare socială, ineficiență economică, indiferență și ostilitate umană, criminalitate, birocrație; de a cultiva acele caracteristici ale mediului natural și social care au influențe pozitive. De a identifica acele bunuri (resursele) care sînt vitale și de a le multiplica asigurînd astfel un acces cît mai larg la utilizarea lor.

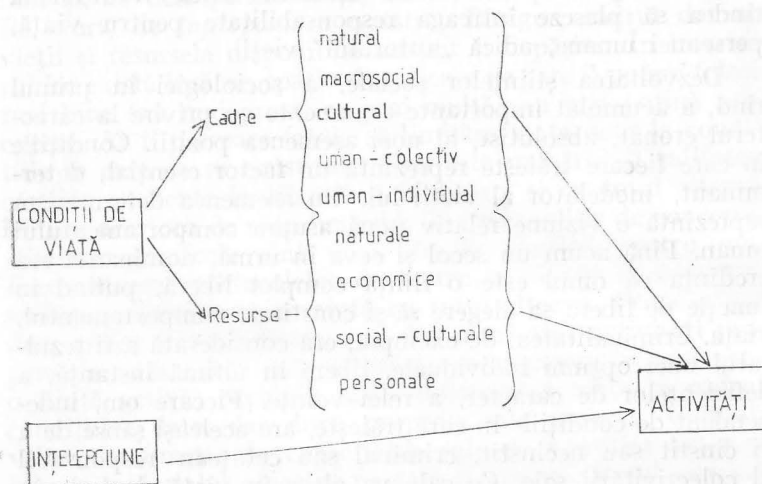
Deși constituită în condiții date, viața noastră nu este determinată exclusiv de acestea. Ea depinde într-o măsură semnificativă de opțiunile valorice, de direcțiile în care căutăm să ne desfășurăm viața, de efortul pe care îl facem. Pe scurt, de *înțelepciunea* noastră. Desigur, cadrul dat al vieții și resursele disponibile nu pot fi depășite. În interiorul lor există însă un spațiu de mișcare pe care îl putem folosi mai bine sau mai prost, cu mai multă sau mai puțină pricepere. Ar fi o eroare fatală să limităm viața doar la condițiile în care ea se constituie. Una este numărul și calitatea cărților existente în librării și biblioteci și cu totul altceva lectura acestora de către individ. Teatrele, sălile de concert, discurile muzicale sînt doar simple condiții pentru om. Frecventarea spectacolelor de teatru, a sălilor de concert, audierea discurilor reprezintă cu totul altceva. Primele sînt doar cadre și posibilități, cele din urmă sînt activități propriu-zise din care viața fiecăruia se compune. Omul este o ființă activă, capabilă să-și construiască viața în cadrul condițiilor date, dar după propriile sale proiecte, opțiuni, valori, în funcție de capacitățile sale de a utiliza activ și eficace materialul obiectiv pe care îl găsește. Omul este cel care adaugă vieții sale un stil. Înțelepciunea lui, alegerea cursului vieții și priceperea de a-l realiza pe acesta în cadrele existente și cu resursele disponibile reprezintă un factor esențial al calității vieții. În aceleași condiții obiective, modul în care fiecare știe să-și construiască viața este o sursă importantă a fericirii sau nefericirii. Să ne gîndim la munca pe care fiecare o depune. Aceasta depinde de o mulțime de condiții: tip de profesie, loc de muncă, ambianța fizică, tehnologie, relații interpersonale. Dar ea depinde și de atitudinea fiecăruia dintre noi. În absolut aceleași condiții putem avea o muncă făcută cu pasiune și responsabilitate, cu pricepere continuu cultivată, dar și o muncă prost și neglijent îndeplinită, lipsită de interes și dorință de perfecționare. Același tip de profesie — cercetător științific, strungar sau profesor — realizată în aceleași condiții, poate prilejui omului munci foarte diferite în funcție de *ce pune* fiecare în activitatea sa. Acest lucru este valabil în toate sferele vieții: timp liber, familie, dragoste, prietenie, educație, participare socială. Lipsa resurselor afectează, evident negativ, viața, dar și nepriceperea de a le detecta și de a le utiliza în mod eficient.

În această privință a existat de-a lungul istoriei o oscilație nu lipsită de interes pentru înțelegerea preocupărilor valorice legate de realizarea fericirii. Etica tradițională tindea să plaseze întreaga responsabilitate pentru viață, persoanei umane, adică „autorului” vieții.

Dezvoltarea științelor sociale, a sociologiei în primul rînd, a acumulat importante argumente cu privire la caracterul eronat, absolutist, al unei asemenea poziții. Condițiile în care fiecare trăiește reprezintă un factor esențial, determinant, modelator al vieții lui. Un asemenea determinism reprezintă o viziune relativ nouă asupra comportamentului uman. Pînă acum un secol și ceva în urmă, dominantă era credința că omul este o ființă complet liberă, putînd în funcție de libera sa alegere să-și constituie comportamentul, viața. Criminalitatea, de exemplu, era considerată a fi rezultatul unei opțiuni individuale, libere în ultimă instanță, a deficiențelor de caracter, a relei voințe. Fiecare om, independent de condițiile în care trăiește, are aceleași șanse de a fi cinstit sau necinstit, criminal sau cetățean responsabil al colectivității sale. Ce cale va alege în viață depinde în mod aproape exclusiv de voința sa, de conștiința sa. Constituirea sociologiei ca știință a pus în evidență în primul rînd existența unui determinism obiectiv. Comportamentul omului depinde într-o mare măsură de condițiile obiective în care trăiește. Criminalitatea nu mai este, de exemplu, tratată ca un produs al deciziei strict individuale, dar totodată și ca un produs social, asociată în mod special cu anumite condiții sociale anormale. Condițiile obiective de viață sînt asociate cu posibilități diferite ale criminalității. Astfel, sociologul american R. K. Merton formulează în acest sens următoarea definiție a comportamentului *anormal*: „el reprezintă răspunsul unui comportament normal la condiții anormale”. Nimeni nu vrea să afirme că există aici un determinism absolut, o fatalitate pentru o persoană sau alta de a avea un anumit tip de comportament. Generalizînd, se poate spune că diferitelor configurații de condiții obiective li se pot asocia probabilități diferite ale unor comportamente. Opțiunea finală, în sensul sau împotriva probabilității obiective, aparține totuși individului. El este, cel puțin în marea majoritate a cazurilor, liber și, în consecință, responsabil de actele sale.

În geneza vieții se cuplează deci determinismul obiectiv al condițiilor cu decizia liberă, conștientă a individului.

Iată cum ar arăta într-o formă schematică, structura vieții (grafic 1):



Structura vieții

Cert este că, spre deosebire de etica tradițională care punând responsabilitatea integrală a vieții pe umerii individului, căuta soluții doar în perimetrul acțiunii acestuia, mentalitatea societății actuale și-a asimilat ca o componentă fundamentală ideea determinismului obiectiv al comportamentului. Pentru a perfecționa viața umană este nevoie de o acțiune social-colectivă de schimbare a condițiilor acesteia. Transformarea societății, perfecționarea condițiilor obiective de viață, asociată cu opțiuni valorice ferme, reprezintă instrumentul esențial al ridicării calității vieții.

A evalua deci calitatea vieții înseamnă a evalua pe de o parte condițiile (cadrele și resursele) în care viața se constituie și care o influențează prin multiple canale, iar pe de altă parte calitatea activităților — așa cum oamenii reușesc să le realizeze în condițiile date. Calitatea vieții reprezintă calitatea globală, sintetică a tuturor condițiilor și sferelor din care viața se compune. Pentru a determina deci calitatea globală a vieții este necesar a se determina totodată calitatea fiecăreia dintre marile sfere ale vieții: calitatea mediului natural, a habitatului, a „vieții de muncă” (am prefera pentru aceasta o denumire care este mai în spiritul

limbii române — *calitatea umană a muncii*, care sugerează că este vorba despre calitatea pentru persoana umană a vieții desfășurate în sfera muncii), calitatea vieții de familie, calitatea timpului liber, calitatea participării sociale etc.

Perspectiva calității vieții este distinctă de alte perspective. Ea își concentrează atenția asupra semnificației directe pentru persoana umană a vieții sale. Munca poate fi privită din punctul de vedere al societății: calitatea ei, contribuția pe care o aduce la bunăstarea economică a colectivității. Ea poate fi însă privită și din punctul de vedere al persoanei care o depune: calitatea ei umană. În această perspectivă se formulează o serie de probleme cu totul noi: este activitatea de muncă o sursă de satisfacție pentru omul însuși? oferă ea o viață demnă, plină de sens, sănătoasă, în care capacitățile și talentele să fie desfășurate și amplificate sau, dimpotrivă, ea este o sursă generatoare de insatisfacție, de tensiuni și conflicte, sursă de oboseală și frustrare, depersonalizatoare, producând un sentiment de gol și inutilitate? Perspectiva individului asupra muncii ca autor al acesteia, este deci diferită de cea a societății în calitate de beneficiar al produselor muncii. Calitatea vieții de familie se referă la gradul de satisfacție, de împlinire umană, de realizare pe care familia o oferă membrilor săi. Simultan însă, familia poate fi privită și din perspectiva unor interese globale, colective: natalitatea (câți copii oferă ea colectivității), în ce măsură educația acestora îi face apti pentru integrarea rapidă și eficientă în viața socială etc. În această perspectivă este de asemenea vorba de o calitate a familiei, dar o calitate pentru colectivitate. Cele două perspective — cea umană în care se constituie calitatea vieții și cea social-colectivă — sînt distincte deși într-o măsură semnificativă ele interferează. Problematica calității vieții dezvoltă perspectiva *persoanei umane individuale asupra lumii*. Ea explorează semnificația pentru om a tot ceea ce este și a tot ceea ce îl înconjoară. Subiectul apare în modul cel mai nemijlocit, în calitatea sa de individ concret, cadru de referință a tot ceea ce există. Din acest motiv, calitatea vieții este mereu calitatea raportată la om. Cînd vorbim despre calitatea vieții unei colectivități sau a unui grup social, avem în vedere nu o serie de caracteristici supra-individuale, ci o armonizare reciprocă a acestora: calitatea vieții membrilor respectivei colectivități.

Ne putem întoarce acum la problema cu care am început această analiză: relația dintre fericire și calitatea vieții.

De această dată putem să înțelegem mai diferențiat conținutul tezei cu care am pornit: cele două concepte se referă la una și aceeași realitate, dar din perspective și optici diferite.

Din punctul de vedere al conținutului, ideea de fericire se referă la starea interioară a omului, la gradul de satisfacție pe care îl derivă din viața sa; ea se referă, în consecință, la *rezultatul* interior, subiectiv al trăirii în anumite condiții și într-un anumit fel. Calitatea vieții se referă la *ceea ce produce* starea de satisfacție, de fericire, la mulțimea caracteristicilor reale ale vieții care sînt relevante pentru fericire, reprezentînd suportul ei obiectiv. Fericirea este concluzia subiectivă a vieții. Un proces profund afectiv, subiectiv, sintetic, exprimînd într-o formă distilată și transformată conținuturile concrete și variate ale vieții. Calitatea vieții se concentrează asupra identificării stărilor obiective, concrete și variate ale vieții oamenilor și cărora le asociază o semnificație, o valoare pentru persoana umană în cauză.

Din punctul de vedere al strategiei, ideea de fericire este asociată cu o etică individuală. Problema practică pe care ea o pune este: ce trebuie să facă omul, ca individ, pentru a-și maximiza starea de satisfacție? Etica privește condițiile obiective ale vieții mai mult sau mai puțin ca date. Problema ei — foarte justificată — apare astfel: în limitele condițiilor obiective care există, cum trebuie să acționeze omul pentru a obține și maximiza starea sa de fericire? Conceptul de calitate a vieții este asociat în mod esențial cu *politica acțiunii*. El implică o strategie de intervenție umană oarecum diferită: ce trebuie să întreprindă omul, *în mod colectiv*, pentru a schimba condițiile de viață, în așa fel încît să maximizeze starea de satisfacție umană, de fericire. Accentul cade de astă dată pe schimbarea colectivă a condițiilor sociale de viață, pe perfecționarea societății, deși nu este ignorată nici contribuția acțiunii individuale, a autoperfecționării în creșterea calității vieții.

Putem înțelege acum de ce problematica fericirii a re izbucnit în centrul atenției colectivității actuale într-o formă modificată: cea a calității vieții. Ea exprimă însă și o diferență fundamentală de optică.

Să considerăm pentru contrast societatea antică, obsedată de ideea de fericire și societatea contemporană care pare a fi tot mai interesată de ideea calității vieții. Caracteristic societății antice era o limitare fundamentală a posibilităților sale de dezvoltare. După o evoluție rapidă, ea a

ajuns curînd la un plafon tehnologic care îi bloca dezvoltarea ulterioară. După ce a fost descoperit cam tot ceea ce, în condițiile epocii, putea fi dat (tehnica construcțiilor, meșteșuguri, comerț, tehnica războiului cu calul și sabia) condițiile obiective ale dezvoltării sociale au fost stopate. Ele trebuiau să fie luate ca date. În această situație, după o etapă de dezvoltare socială rapidă, a urmat o lungă perioadă de agonie socială, de degradare și de descompunere impuse de imposibilitatea perfecționării în continuare a condițiilor de viață. Specialiștii vorbesc de o profundă criză tehnologică a lumii antice. Formele sale sociale au continuat pentru un timp să se dezvolte, depășind limitele tehnologiei devenită stagnantă și care nu mai putea susține o dezvoltare socială în continuare. Pentru omul antic, strategia maximizării fericirii nu mai putea consta în acțiunea colectivă de perfecționare a lumii. Lumea exterioară părea a fi tot mai mult „blocată” pentru mult timp. Singura direcție în care mai rămînea un anumit spațiu de mișcare, de intervenție, avea în vedere viața individuală, perfecționarea interioară. O salvare individuală într-o lume iremediabil condamnată, incontrollabilă. Deci, o soluție etică individuală, iar nu politică colectivă. Problema fundamentală a omului antic era cum să-și organizeze, individual, viața sa în condițiile date pe care vag le presimțea a fi imposibil de schimbat în mod pozitiv; mai mult, i se păreau chiar a se înrăutăți. Cum se putea salva individul în mijlocul unei societăți aflată fără vreo putere de împotrivire în vîltoarea stihilor istoriei ce o mîna spre șarmuri ce păreau a fi mai degrabă neprietenose?

Societatea actuală prezintă cu totul alte date structurale. Ea se află obiectiv într-un proces de continuă perfecționare, de dezvoltare. Capacitatea ei inovativă este în creștere. Perfecționări tehnologice, dar și sociale par omului contemporan a fi perfect realizabile. Omul deține o putere de schimbare rapidă a cadrelor colective de viață. Singura problemă este de a ști în ce direcție să acționeze. Nu este deci întîmplător că soluția fericirii este căutată în mod prioritar în transformarea prin acțiune colectivă a lumii, iar nu printr-o evoluție individuală adaptativă la condițiile date. Calitatea vieții desemnează calea de acces la fericire a omului încrezător în capacitățile sale colective de acțiune transformatoare. Ea stă la baza unui program de schimbare a lumii, de umanizare a ei. Acesta este de fapt și sensul profund al ideii afirmate de Secretarul general al partidului nostru, tovarășul

Nicolae Ceaușescu, că fericirea și libertatea individului nu pot fi realizate decât în conexiune și pe fundalul fericirii și libertății colective, iar acestea din urmă sînt posibile de atins doar printr-un efort conștient, susținut de construcție a premiselor material-economice și culturale de către colectivitate.

4. CÎND SE GÎNDESC OAMENII LA FERICIRE?

Comportamentul uman nu este nici simplu și nici ferit de paradoxuri. Există o veche maximă care spune că „omul se gîndește mai mult la ceea ce nu are decât la ceea ce are”. Această caracteristică destul de bizară la prima vedere este verificată din plin și în cazul fericirii. Ideea de fericire s-a plasat în centrul preocupărilor, pînă la obsesie, în momentele de criză umană. În aceste perioade în care nimic nu pare a mai merge cum trebuie, condițiile adverse devin din ce în ce mai implacabile, cînd sensurile se prăbușesc, cînd rezultatele efective sînt cu totul diferite de cele intenționate și așteptate, necesitatea căutării și a schimbării devine acută. În timpurile „normale”, cînd oamenii par să știe ce vor, cum să acționeze pentru a realiza aceste aspirații și, de asemenea, sînt suficient de siguri că planurile lor vor fi împlinite, problematica fericirii este mai mult latentă. Desigur că și în aceste perioade există o mulțime de probleme, dificultăți, neîmpliniri. Ele par însă a fi mai mult marginale, particulare, sensul general al vieții apărînd destul de clar și neproblematic în ceea ce privește posibilitățile de realizare. Preocupările se centrează asupra rezolvării unei probleme concrete sau a alteia: cum să se învingă un obstacol anumit. Există însă perioade în care dificultățile se deplasează de la aspectele particulare ale vieții, la sensurile generale ale acesteia. Direcțiile mari de acțiune devin problematice. Soluțiile care păreau a fi eficace se dovedesc a nu duce la rezultatele dorite. Aspectele *tehnice* particulare, deși nici ele complet rezolvate, trec pe un plan secundar, cele *etice* devenind centrale. Întrebarea prioritară este nu *cum să se acționeze*, ci *în ce direcție*. Este o perioadă de criză a sensurilor, iar nu a mijloacelor.

Societatea actuală occidentală trece, fără doar și poate, printr-o profundă criză, nu tehnică, ci etică, nu a mijloacelor, ci a sensurilor, a semnificațiilor. În multe privințe, această criză este diferită de cea a societății antice. Ea constă și

aici din conștiința necesității de a schimba orientarea fundamentală a vieții: o criză a sensurilor, a direcțiilor, a opțiunilor fundamentale și de-abia, în al doilea rînd, a tehnicilor de acțiune. Societatea actuală a făcut într-un timp relativ scurt, de aproximativ un secol, un salt enorm în sfera *instrumentelor*, a *tehniciilor*, în sfera ingineriei deci (toate acestea sînt MIJLOACELE). Dar suferă de o cronică rămînere în urmă în sfera eticii, a sensurilor, a direcțiilor în care viața urmează a fi orientată. Este o criză cu surse multiple, neomogenă. O criză a structurii în societățile capitaliste. O criză de creștere în societățile socialiste. O criză a căilor generale de dezvoltare în țările subdezvoltate. Dar toate aceste căutări au ceva comun. Soluția lor pare a se afla în sfera calității vieții. Există probleme comune tuturor societăților actuale. Există desigur și probleme specifice cu care se confruntă țările capitaliste dezvoltate, iar unele reapar, în forme specifice, și în țările socialiste.

Originea preocupărilor pentru calitatea vieții poate fi identificată într-o multiplă criză a modelului creșterii economice, așa cum s-a cristalizat aceasta în strategia capitalistă de organizare socială. Ideologia capitalismului clasic acredita ideea că creșterea economică reprezintă cheia întregii dezvoltări sociale și umane. Ea asigură, prin ea însăși, în mod natural și oarecum automat, rezolvarea treptată a tuturor problemelor și dificultăților, oferind o bază sigură de perfecționare continuă a condiției umane. Pentru om deci, creșterea economică, prin înșeși tentativele sale naturale, este pozitivă. Rezultatul ei va fi o societate mai bogată și totodată mai umană. De aici și o regulă fundamentală de acțiune. Fiecare persoană în parte, colectivitatea în ansamblu, trebuie să asigure o creștere economică rapidă; „creșterea umană” fiind beneficiul automat al acestui efort. Mitul creșterii economice ca soluție pentru toate problemele cu care omenirea se confruntă era extrem de atractiv. El a dominat ideologic timp de decenii întreaga lume. În ultimii ani s-au acumulat însă tot mai multe dezamăgiri, și de aici semne de întrebare în legătură cu eficiența socială și umană a creșterii economice. Mai precis, *întrebarea* care s-a conturat cu tot mai multă insistență a fost: putem considera că *eficiența economică* implică nemijlocit *eficiența socială și umană*? Binele economic se convertește automat în „bine social”? Ideea conform căreia creșterea economică, orientată de propria sa logică, ar fi calea cea mai bună a creșterii umane, s-a dovedit a fi un mit, o iluzie, atîta timp

cît sint neglijate consecințele ei neașteptate, nedorite. Pentru a corela adecvat factorii economici de creștere a calității vieții este necesar a se gîndi într-o perspectivă globală, sistemică toate consecințele socio-umane ale dezvoltării economice; a se ține seama de implicațiile ei umane directe și indirecte nu numai pe termen scurt dar și pe termen lung. Cînd toate aceste efecte nu au fost luate în seamă, în țările capitaliste o quadruplă criză a zguduit din temelii optimismul naiv al acestui mit: o *criză ecologică*, o *criză socială*, o *criză umană* și chiar paradoxal, o *criză economică*.

Criza ecologică a creșterii economice a stîrnit în ultimii ani tot mai mult întrebări de următorul gen: putem trăi împotriva naturii? Creștere, dar care este prețul?

În raporturile sale cu natura, omul a parcurs mai multe faze. El a debutat prin a fi o victimă constantă a forțelor naturii. Prin dezvoltarea cunoașterii și a tehnologiei, el a început treptat să modifice raportul de forțe în favoarea sa. Din supus al naturii, el a devenit încetul cu încetul stăpîn al acesteia. Industrializarea reprezintă în fond o strategie de transformare sistematică a naturii. În ultimele secole, omul a interpus între el și natură un mediu artificial în expansiune rapidă, o natură transformată conform propriilor sale necesități. Și ce este rău cu aceasta? Ceva nu este în regulă totuși. Omul a devenit tot mai conștient că în strategia lui de „umanizare” a naturii s-a strecurat și ceva fundamental greșit. Și greșelile se plătesc întotdeauna. Greșeala a constatat în abordarea și stăpînirea fragmentară, pe bucățele a naturii, în locul unei abordări globale. Omul a acționat separat asupra diferitelor părți ale naturii, transformîndu-le în bunuri necesare, manifestînd însă o uimitoare inconștiență în ceea ce privește efectele acestor acțiuni asupra naturii în ansamblul ei. Rezultatul a fost nu o natură umanizată, ci o natură al cărui echilibru global a fost profund dereglat împinsă treptat spre distrugere. Transformînd diferitele sale părți în bunuri pentru om, echilibrul fin al naturii în ansamblul său s-a dereglat. El a declanșat procese la care, dacă de la început s-ar fi gîndit, s-ar fi îngrozit și precis le-ar fi evitat. Încercînd să domine natura, omul a dereglat din cunoaștere și nepricepere un echilibru universal. Acum cîteva decenii se vorbea cu mîndrie de dominarea și umanizarea naturii. Acum se vorbește mai mult despre *poluarea naturii*.

Eroarea industrializării, așa cum a fost ea practică în ultimele secole, în anumite zone ale lumii, a fost de ordin filosofic. Ceea ce omul nu a înțeles este că nici măcar în relațiile

sale cu natura poziția de stăpînitor și stăpînit nu duce pe termen lung la nimic bun. *Trufia de a fi stăpîn se pedepsește aspru de legile universale*. Egalitatea și armonia nu reprezintă un principiu care să funcționeze numai în relațiile dintre oameni. El pare a avea o rezonanță cosmică.

Rezultatul acestei crize a fost cristalizarea în ultimele decenii a unei *conștiințe ecologice*. Omenirea a început să se gîndească pe sine nu ca stăpîn al naturii, ci ca *parte a naturii*. Imperativul nou este de a crea o *armonie cu natura*. Și atunci cînd vrea să transforme natura, omul trebuie să o facă după legile interne ale acesteia. Dar nu numai după acelea care guvernează un fragment sau altul al naturii, ci după legile care guvernează țesătura universală, echilibrul global al lumii. Conștiința ecologică devine din acest motiv nucleul filosofic și științific totodată al oricărui proiect de schimbare a naturii. În locul tentativei de a domina violent natura, omul contemporan încearcă să învețe regulile armonizării și conviețuirii cu natura. El a devenit conștient că tentativa de a deveni „dumnezei” ai naturii este fundamental vicioasă. Noua înțelepciune la care a ajuns este de a accepta că omenirea este și va trebui să rămînă o parte a naturii, integrîndu-se într-un echilibru universal pe care îl poate modifica conform necesităților, dar numai în acord cu propriile sale legi.

Spre exemplu, unul din cele mai ambițioase proiecte constructive din „lumea a treia”, menit să aducă importante beneficii economice și sociale, a fost barajul de la Assuan terminat după 11 ani cu prețul unor investiții și eforturi imense. Rezultatul scontat era punerea economiei Egiptului într-o poziție deosebit de favorabilă. Cîteva din cele mai importante rațiuni erau: sporirea suprafețelor cultivabile cu 15%; obținerea a două sau chiar trei recolte pe an în condițiile unei irigații permanente; protecție eficientă atît împotriva secetelor, cît și a inundațiilor; obținerea unui important potențial energetic necesar dezvoltării industriale. Aceste rezultate pozitive scontate de la început au fost însă contrabalansate pe parcurs de apariția unor efecte secundare negative care nu fuseseră prevăzute datorită depunerilor de aluviuni blocate de lacul de acumulare; pericolul iminent al unei inundații de mari proporții în viitorii ani; eroziunea malurilor și reducerea suprafeței agricole în lunca Nilului în absența sedimentărilor anuale (fapt care după unele calcule produce o pierdere anuală de 8% din întreaga producție agricolă a țării); creșterea prețului de cost al producției agricole datorită necesităților utilizării pe scară largă a îngrășămintelor artificiale; un

proces de degradare a deltei Nilului, distrugerea microfaunei, înmulțirea șobolanilor — care la rândul lor provoacă imense pagube economice; cheltuieli ridicate pentru corectarea unor efecte negative. Toate aceste dezavantaje neluate în calcul inițial fac pe unii specialiști să considere că distrugerea barajului ar putea fi o soluție mai avantajoasă decât menținerea sa.

Există în prezent și alte cazuri de proiecte tehnico-economice ale căror efecte economice imediate au fost excelente. Și totuși, în alte planuri — ecologic, social, cultural — au avut efecte negative multiple: distrugerea mediului natural, urșirea peisajului, îmbolnăvirea naturii și implicit a oamenilor. Toate aceste consecințe trebuie luate de la început în calcul. Poluarea apare ca o problemă mult mai generală, la nivel mondial, cu implicații largi în diferite sfere ale vieții. Multe din consecințele sale negative sînt încă nerezolvate, făcîndu-se în prezent eforturi susținute comune, pentru găsirea unor soluții satisfăcătoare. Desigur, soluțiile propuse sînt diferențiate în funcție de structura de organizare a fiecărei țări în parte, de posibilitățile lor tehnico-economice. În acest context, în țara noastră a fost adoptată o legislație specială de protecție a mediului înconjurător menită să orienteze folosirea rațională a resurselor naturale și apărarea pe termen lung a mediului natural împotriva diferiților factori poluanți.

Pe această linie, în Raportul prezentat la Conferința națională a partidului din decembrie 1987, tovarășul Nicolae Ceaușescu preciza ferm: „În dezvoltarea economico-socială a tuturor zonelor țării se impune să acordăm o atenție deosebită asigurării echilibrului ecologic al naturii, să acționăm cu toată hotărîrea împotriva fenomenelor de poluare, să păstrăm apa limpede și curată, să apărăm pădurile, să dezvoltăm noi spații verzi, să asigurăm aerul curat. Apărarea naturii, asigurarea echilibrului ecologic reprezintă o parte inseparabilă, organică, de însemnătate deosebită în opera de construcție socialistă din România”.

În ultimul timp se discută tot mai mult despre o nouă sferă a costurilor procesului de producție: *costurile indirecte*, atît economice cît și non-economice. O întreprindere poluează de exemplu riul ale cărui ape le utilizează în procesul de producție sau în care deversează reziduurile. Ea pune colectivitatea în situația de a cheltui importante resurse economice pentru depoluarea apei. Inițial, aceste cheltuieli nu afectau cîtusi de puțin costul producției propriu-zise. Ele făceau parte din alt bilanț financiar decât cel al întreprinderii. Ele sînt cheltuieli generale ale colectivității. Produsele întreprin-

derii au un preț de cost excelent. Dar dacă am lua în considerare și cheltuielile indirecte generate de procesul de producție al respectivei întreprinderi și care sînt acoperite din alte bugete de către colectivitate cum ar fi: costul depoluării apei, al regenerării solului, al vindecării diferitelor boli profesionale etc., costul producerii bunurilor ar putea, în unele cazuri, să apară a fi mult mai ridicat, colectivitatea modificîndu-și estimarea rentabilității acesteia. Mult timp, toate costurile economice indirecte au fost ignorate. Întreprinderile le-au plasat pe seama colectivității. În ultimul timp, tot mai multe reglementări impun limite activităților poluante, incluzînd totodată unele (nici pe departe încă toate) dintre costurile economice indirecte în calculul costului producției propriu-zise. Pe lângă costurile economice indirecte, există și costuri *non-economice* care nu intră deci în nici unul dintre calculele posibile ale rentabilității. Urșirea peisajului și prin aceasta și a vieții oamenilor este un efect care poate să fie ireversibil, colectivitatea nefăcînd pentru anularea sa nici o investiție economică suplimentară. Costurile non-economice reprezintă acele efecte negative ale procesului de producție care nu afectează balanța economică propriu-zisă a colectivității. Dar dacă nu afectează economic colectivitatea, nu înseamnă că nu o afectează și uman. Ea are multiple implicații nedorite atît în sfera calității vieții cît și a stilurilor de viață. Un peisaj degradat, dezolant, poate afecta „doar” estetic populația. Dar dacă ne gîndim bine, aceasta înseamnă foarte mult pentru viața omului. Ne putem întreba imediat de ce „doar”? Nu este suficient? O muncă grea, obositoare, incluzînd riscul degradării biologice și al bolii poate fi economic foarte productivă, rentabilă. Dar, uneori, ea poate fi dezastruoasă pentru bunăstarea biologică, psihică și chiar socială a populației. Și acestea sînt de fapt elemente ce reprezintă un cost al procesului de producție care trebuie considerate pe lângă rentabilitatea economică propriu-zisă. Treptat se conturează o nouă concepție filosofică despre eficiență și rentabilitate economică. Aceasta depășește acea perspectivă sectorială, particulară. Ea împinge către o viziune mai generală, globală; cea care ia în calcul eficiența socială și umană — totodată, satisfacția omului cu viața sa. Economistul poate stabili cu exactitate cît de rentabil este să se producă un anumit tip de pungi de plastic. Rentabilitatea socială este însă altceva. Ea raportează cîștigul, beneficiul realizat de colectivitate prin utilizarea respectivelor pungi (comoditate, igienă, estetică, locuri de muncă, beneficii economice) la costurile și pierderile

totale economice directe, indirecte, cât și a costurilor non-economice ale producerii și utilizării lor: consum de petrol, de energie, poluarea mediului rezultată din procesul de producție și din procesul de consum (plasticul neasimilat rapid în ciclul de transformări al naturii, o poate treptat sufoca). Peste tot am putea vedea pungi de plastic pe care pământul nu reușește să le transforme în pământ, iarbă și flori.

Conștiința ecologică a scos în evidență o primă limită fundamentală a creșterii economice. Aceasta a avut loc prin considerarea doar a produsului direct, intenționat și a beneficiului economic obținut de fiecare întreprindere în parte. Considerarea sferei mai largi a efectelor producției și consumului asupra întregului mediu natural pune problema în cu totul alți termeni. Sînt voci care încearcă să argumenteze că creșterea economică ar trebui sensibil încetinită (și permisă doar în măsura în care ea este în acord cu natura), dacă omul nu vrea să producă pagube ireversibile sistemului ecologic, din care omenirea este o parte. Alte voci, mai optimiste, își exprimă încrederea că omul va fi capabil să găsească remedii eficiente în timp pentru a evita asemenea consecințe indezirabile, fără a încetini, din această cauză, creșterea economică. Nimeni nu mai neagă însă necesitatea luării în calcul a acestei dimensiuni. O tehnologie „curată“, nepoluantă trebuie să fie obiectivul central al dezvoltării economice. Dar pentru aceasta, este nevoie să se inițieze un cu totul alt tip de creștere economică decît cel pe care lumea occidentală l-a practicat pînă acum.

Criza socială a creșterii economice ridică o întrebare centrală. Este o societate bogată în același timp și mai bună? Persistă o mentalitate larg răspîdită că sărăcia este sursa tuturor relelor: inegalitate socială, criminalitate, alienare, dezagregare morală, tensiuni și conflicte sociale. Nu este întîmplător că oamenii au așteptat de la creșterea economică nu numai mai multe bunuri, mai multe resurse economice, deci bogăție, dar și o societate mai bună în ansamblul ei. Inovația tehnologică cuplată cu abundența resurselor economice a fost considerată și în mare măsură încă este drept cheia eficace pentru marile probleme care frămîntă societatea actuală occidentală. Experiența ultimelor decenii pe care societățile capitaliste dezvoltate au avut-o a fost de natură a zgudui din temelii o asemenea credință.

Cîteva exemple disparate în sprijinul acestei idei. O cercetare a institutului Gallup de sondare a opiniei publice întreprinsă în 1963 în șapte țări a scos în evidență faptul că

în cele mai dezvoltate țări există o insatisfacție mai ridicată față de standardele morale ale oamenilor din propria țară decît în cele mai puțin dezvoltate economic. Astfel, 63% dintre americanii investigați s-au declarat insatisfăcuți cu moralitatea celorlalți membri ai colectivității în care trăiesc, 65% în R.F.G. și 23% în Norvegia. Desigur se poate discuta în legătură cu semnificația acestor cifre. Ele oricum scad șansele de adevăr ale tezei contrare. Din datele existente nu prea sînt motive să susțină că o creștere economică ridicată ar putea duce automat la o creștere a moralității și satisfacției umane. Inexistența unei asemenea relații este mai clară dacă ne gîndim la persoane și nu la națiuni. Ar putea cineva să susțină că oamenii cu un nivel mai ridicat al resurselor economice, mai bogați deci, sînt mai corecți, mai cinstiți, mai binevoitori, mai altruști, mai lipsiți de invidie decît cei mai puțin înstăriți?

Deși este evident că o economie mai dezvoltată reprezintă o bază necesară pentru o organizare socială tot mai bună, creșterea economică, *prin ea însăși*, nu duce la rezolvarea multor probleme dificile pe care societatea actuală le are de înfruntat. Mai mult, unele procese sociale negative, disruptive, par să fie stimulate de creșterea economică. Este cazul criminalității. Criminalitatea, una din cele mai grave patologii sociale, este, paradoxal, în creștere în țările capitaliste dezvoltate, prezentînd în multe dintre acestea un ritm anual de creștere îngrijorător. În S.U.A., de exemplu, crimele violente au crescut între 1970—1980 cu o rată anuală de 9%. Șomajul este de asemenea o problemă cu tendințe de agravare. Alienarea socială și în special cea politică este în creștere, sau în orice caz departe de a se afla în curs de diminuare. Violența politică, atît cea de dreapta a mișcărilor neofasciste, cît și cea de stînga ca cea a „brigăzilor roșii“ este un fenomen relativ nou, extrem de îngrijorător ca amploare. Tensiunile etnice nu par a se diminua ci, după un „pattern“ încă puțin cunoscut, reizbucnesc adesea cu violență în modul cel mai puțin cu putință de așteptat. Să adăugăm la aceasta și violențele religioase pe care începusem să ne obișnuim a le crede ca aparținînd definitiv trecutului medieval.

În societățile cele mai dezvoltate economic există insule importante de sărăcie cronică ce par a fi imune la dezvoltarea economică de ansamblu. Cruciada împotriva sărăciei pornită de fostul președinte al S.U.A., John Kenedy, în ciuda fondurilor economice utilizate, s-a dovedit după cîțiva ani a fi o utopie. Deși raționamentul pe care ea se întemeia părea

a fi uimitor de simplu și adevărat: S.U.A., cu imensa sa bogăție, cu disponibilitățile sale economice impresionante, nu pot lichida definitiv, printr-un efort susținut, sărăcia absolută a unui fragment minoritar al populației sale? Zece ani după lansarea acestui program ambițios, un analist american observa că în ciuda fondurilor economice apreciabile cheltuite „nici un american nu a încetat să mai fie sărac”. După aprecierea specialiștilor, există în S.U.A. un procent de 10—12% săraci în mod absolut, uimitor de constant în ciuda dezvoltării economice rapide. Și acest lucru nu este o excepție.

Ideologia burgheză speră că inegalitatea specifică societății capitaliste clasice și care a devenit o caracteristică incomodă pentru conștiința contemporană, va fi lichidată treptat nu prin acțiuni sociale, revoluționare, explicit orientate în această direcție, ci ca rezultat automat al creșterii economice. Societatea de consum spre care țările occidentale tindeau, va putea fi, în virtutea bogăției sale, o societate din ce în ce mai egalitară. Evoluția de până acum a infirmat o asemenea așteptare. Inegalitatea socială, elitismul, sărăcia, răsturnarea valorilor, depersonalizarea, se reproduc mereu la noile cote ale dezvoltării economice.

Impactul bogăției economice asupra calității organizării sociale și umane poate fi evaluat la ora actuală de pe pozițiile experienței țărilor capitaliste. Există probleme sociale grave care nu au putut fi și nici nu par a putea fi rezolvate în societățile bogate prin însuși faptul creșterii economice. Paralel cu creșterea economică alte probleme tind chiar să se agraveze. Toate acestea indică faptul că, prin ea însăși, bogăția economică nu duce neaparat și pe calea cea mai scurtă la o societate mai bună din toate punctele de vedere, satisfăcătoare pentru om și viața sa. Devine tot mai evident că pentru perfecționarea societății contemporane creșterea economică este doar unul dintre instrumente, dar nici pe departe suficient prin el însuși. Este nevoie a se recurge și la alte strategii non-economice. Ba mai mult. Sînt numeroși teoreticieni care riscă întrebarea dacă nu cumva chiar la un nivel scăzut de dezvoltare economică n-ar fi posibilă o societate mult mai bine structurată, după o măsură umană, pe dimensiuni valorice cerute de idealurile umane, lipsită de multe dintre dificultățile și patologiiile societăților capitaliste dezvoltate.

Criza umană a creșterii economice (banii și fericirea). O altă categorie de semne de întrebare s-a acumulat în legătură cu *eficiența umană* a creșterii economice. Există o relație directă între creșterea bogăției unei colectivități și

gradul de satisfacție, de împlinire umană a membrilor săi? Ar fi absurd să negăm existența pozitivă a acestei relații. Dezvoltarea economică a adus fără doar și poate o mulțime de beneficii umane. Asigurarea bunurilor necesare vieții este o condiție materială esențială a fericirii. Relația este însă mult mai complexă decît s-a crezut la un moment dat. Și în această privință se poate desprinde acțiunea unei legi generale care guvernează întregul comportament uman. Dacă pînă la un moment dat creșterea economică contribuie într-o măsură directă și semnificativă la ridicarea bunăstării personale, dincolo de aceasta, efortul cerut de creșterea economică pare a fi din ce în ce mai puțin răsplătit în unități de *beneficii și satisfacții umane*. Deseori, încă se gîndește într-o mare măsură, în termenii idealurilor făurite într-o epocă a sărăciei ostentative. Numai pentru cel care nu are nici cele mai elementare condiții de viață, „cantitatea de fericire” ar putea apare ca direct proporțională cu bogăția ei. Din acest punct de vedere s-ar putea întrevădea o lege generală care să guverneze doar în anumite perioade comportamentul uman: *legea corelației descrescînde*. Această lege ar putea fi formulată astfel: în primele faze ale dezvoltării economice, relația dintre bogăție și fericire (calitatea vieții) ia valori semnificative; pe măsură ce se acumulează bogăția, aceasta devenind neproblematică, corelația ei cu fericirea scade. Această lege o putem formula în următorul fel:



Un exemplu semnificativ aici: pentru cel care nu are nici un costum de haine, primul costum va reprezenta o sursă deosebită de satisfacție. Să ne imaginăm că am dispune de un aparat de măsură a satisfacției umane și, corespunzător acestuia, o unitate de măsură. Primul costum ne va produce așadar 10 unități de satisfacție. Al doilea costum va răspunde și el unei nevoi neacoperite: să presupunem un costum pentru situații deosebite. Ne va produce și el o satisfacție, dar mai redusă decît primul: 8,5 unități. Al treilea doar 7, al cincilea

costum doar 1,5 unități și așa mai departe. Dacă am presupune că efortul uman pentru obținerea unui costum este constant, atunci vom putea concluda că același efort, orientat într-o direcție unică, are efecte din ce în ce mai reduse asupra stării de satisfacție. Un asemenea efect paradoxal nu este doar o evidență, discutabilă, a bunului simț. El apare determinat riguros și în cercetările științifice. Un singur exemplu rezultat dintr-o cercetare realizată în țara noastră asupra calității vieții: interesul cercetării a căzut asupra determinării *factorilor* care produc variație în calitatea vieții. Măsurată cu numeroși indicatori, între care și indicatori de satisfacție cu viața, calitatea vieții s-a dovedit a fi determinată de o mulțime de factori, dintre care nu lipsește desigur nici venitul. O primă observație. Venitul contribuie semnificativ la variația calității vieții, indiferent de modul în care o măsurăm: creșterea venitului este asociată cu o creștere a calității vieții: oamenii vor fi mai satisfăcuți cu viața lor în general, cu diferitele sfere ale vieții lor (chiar și cu viața lor de familie), vor fi mai puțin alienați, mai optimiști. Venitul însă nu apare a fi singurul factor. Pe lângă el apar și alți factori care contribuie semnificativ la creșterea calității vieții: nivelul de educație, de cultură, sistem de valori, tipul de profesie, vîrsta etc. O a doua observație. Dacă împărțim populația în două categorii: cei care prezintă un grad predominant de insatisfacție în viață și cei care prezintă mai degrabă un nivel ridicat de satisfacție, vom observa că venitul contribuie diferit la explicarea variației satisfacției celor două categorii. El apare ca un element determinant important al variației insatisfacției — creșterea venitului scade insatisfacția în viață, dar influența sa tinde spre „0” asupra grupului de persoane satisfăcute peste un anumit punct. O asemenea constatare ne creează posibilitatea de a evalua o veche maximă, confirmînd-o: „Banii nu aduc fericirea”, dar și completînd-o, putem spune, „ei o condiționează însă”. Ca să explicăm mai clar influența descrisă mai sus, la un nivel scăzut al veniturilor, vom găsi un nivel relativ scăzut de satisfacție în viață; aici, orice creștere suplimentară a veniturilor va fi însoțită de creșteri sensibile ale satisfacției în viață; de la un anumit moment însă, creșterea veniturilor nu mai contribuie în nici un fel la variația stării de satisfacție. Cu alte cuvinte, de la un anumit nivel, acumularea de resurse economice nu mai produce automat satisfacții; alți factori încep să acționeze asupra acestei stări.

În mare, acest efect paradoxal se manifestă și în cazul societăților. El apare clar în procesul creșterii economice.

Oamenii devin progresiv tot mai dezamăgiți de bogăția cu care, prin mari eforturi, au reușit să se înconjoare. Există o criză umană a bogăției. Săracul poate gândi: ce fericit voi fi cînd voi avea; dar după ce are își dă seama că fericirea visată nu se materializează. Nefericirea săracului este mai simplă și mai clară. Ea este asociată în mod clar cu lipsa. Și căile depășirii ei par a fi mai precise: dobîndirea celor necesare. Nefericirea bogatului este însă mai vagă. El are tot ceea ce-i trebuie, dar ceva esențial îi lipsește. Ce anume însă, nu mai apare tot atît de clar. O asemenea patologie a bogăției — nefericirea bogatului — este cunoscută de mult. Ea a fost experimentată de colectivitate încă de timpuriu de elitele economice și politice ale societăților. Același efect îl putem găsi frecvent în evoluția personală. Un om la tinerete, copleșit de nevoi și lipsuri, face eforturi deosebite pentru a le depăși. Nevoile și lipsurile sînt surse importante și clare de insatisfacție. Și totuși, viața lui nu este lipsită de satisfacții. Ea are, în orice caz, un sens bine definit: casă, mobilă, mașină etc. Iar efortul de obținere a acestora oferă satisfacții specifice. După ce a dobîndit tot ceea ce a dorit, nu de puține ori, persoana poate intra într-o nouă criză, mult mai difuză și mai greu de soluționat. Viața începe să pară lipsită de sens, nu mai există nimic pentru care să merite să faci efort, bunurile acumulate nu reprezintă nici pe departe ceea ce crezuse cînd ele lipseau. Fenomenul poate fi găsit adesea și la scara succesiunii generațiilor. Există generații care, în condiții grele, fac eforturi deosebite pentru asigurarea unei baze economice necesare vieții. Generația următoare găsește deja realizată o bază economică satisfăcătoare. Aproape invariabil, generația a doua se confruntă cu o profundă criză a sensului, cu stări de insatisfacție difuze.

Inconsistența visului „bogăției nelimitate” provine tocmai din ignorarea acestei corelații descrescînde și, în plus, din centrarea excesivă pe necesitățile de tip material. Lipsa bunurilor elementare face să dispară din cîmpul conștiinței necesitățile mai complexe ale omului, care nu sînt neapărat de natură economică. Acumularea de bunuri satisface o parte din necesitățile umane, dar cealaltă parte (cele mai specifice pentru om, în fapt) rămîn în umbră. Cel mai adesea ele rămîn puțin sau deloc conștientizate. Depășirea pragului sărăciei presupune deci o reorientare a eforturilor atît la nivel individual, cît și la nivel colectiv, societal. Alte necesități decît cele strict economice trec treptat în centrul atenției. Omul

are nevoie și de alte bunuri decât cele oferite de producția materială. Contribuția creșterii economice la starea de satisfacție umană începe să se diminueze progresiv după trecerea acestui prag. Este foarte clar că așteptarea pasivă a fericirii numai de la creșterea economică este un vis inconsistent care s-a putut cristaliza doar în starea de sărăcie maximă a colectivității. Satisfacerea necesităților de bunuri economice materiale face manifeste alte necesități care nu mai pot fi soluționate doar prin creștere economică. De alte tipuri de „creștere” are nevoie societatea și persoana umană în această nouă fază. Obsesia creșterii economice devine în acest moment lipsită de sens.

Există și un alt argument care aduce un nou semn de întrebare asupra relației dintre bogăție și fericire. Actuala dezvoltare industrial-economică a îmbogățit din multe puncte de vedere condiția umană. Dar totodată ea a generat pentru ființa umană și patologii și frustrări specifice. Și aici există un paradox. Multe dintre bolile tradiționale au fost eradicate sau, în orice caz, se dispune de mijloace eficiente de luptă împotriva lor. Alte boli însă „bolile civilizației” au apărut: bolile cardio-vasculare, cancerul datorat diferiților factori nocivi produși de sistemul industrial actual, boli generate de sedentarism, tensiune nervoasă în creștere, boli psihice etc. Un sceptic ar putea spune că de fapt civilizația actuală nu a făcut pe oameni mai sănătoși, ci doar a schimbat bolile de care suferă. Efectele negative nu apar doar la nivelul stării de sănătate, ci în toate sferele vieții. Însingurarea locuitorilor marilor orașe, izolarea, lipsa de comunicație într-o societate suprasaturată de mijloace de comunicare în masă, tensiunile în dobândirea unui loc de muncă și în afirmarea profesională, concurența inumană, lipsa de securitate, neputința de a înțelege și de a controla dinamica complexelor sociale construite de om și care se întorc împotriva lui angajându-l pe căi care nu îi sînt proprii, sînt patologii noi ale civilizației care pot deveni cronice dacă nu sînt depistate și eliminate din timp. Alienarea reprezintă o problemă cronică a societății occidentale moderne dezvoltate.

Pe la începutul secolului, cunoscutul sociolog francez Emil Durkheim se angaja într-o discuție crucială din punctul de vedere al înțelegerii sensului evoluției societății, avansînd o idee care era, pe atunci, șocantă. Care sînt forțele ce pun în mișcare rapida dezvoltare a occidentului? Pusă mai specific, întrebarea suna: ce determină creșterea continuă a diviziunii muncii, dezvoltarea și specializarea teh-

nologică înțeleasă ca strategie fundamentală a dezvoltării economice de tip industrial? Filosoful englez Herbert Spencer, care a dominat cu teoria sa evoluționistă sfîrșitul veacului trecut, avansase o teorie simplă. Ea se poate reduce la următoarea schemă: diviziunea muncii reprezintă singura cale pentru sporirea avuției, a bogăției, iar aceasta este mijlocul fundamental al creșterii fericirii. Oamenii vor să fie fericiți. Acest obiectiv fundamental al lor îi va determina, motiva, să dezvolte continuu tehnologia, să adîncească și să extindă diviziunea muncii. Argumentul părea simplu și rațional. Pentru ce oamenii ar face un efort atît de mare în sfera activității productive? Durkheim aducea un contra argument destul de puternic, interesant pentru discuția noastră. Nu există nici o evidență care să sprijine teza că, în mod real, cantitatea de fericire din lume a crescut ca rezultat al dezvoltării industriale. Sociologul francez părea mai de grabă să creadă că această cantitate este mai mult sau mai puțin constantă. Oricum nu ea este cauza care pune în mișcare pe oameni pentru a face eforturi în scopul dezvoltării economice, tehnologice, prin adîncirea diviziunii muncii. Cauza considerată de el era „densitatea socială”. Crescînd numărul producătorilor, concurența devine mai mare. Pentru a evita o adîncire a concurenței, fiecare caută să se facă util descoperind o modalitate superioară de producere care acoperă o nouă necesitate. Marx explicase mai clar acest mecanism: concurența pe piață între producătorii orientați spre maximizarea profitului lor economic. Mecanismul concurenței pe piață conține în el însuși stimulentele inovației tehnologice, al dezvoltării economice.

Este clar că nu persoana umană cu necesitățile ei, starea sa de satisfacție și fericire sînt urmărite în sistemul creșterii economice așa cum a fost el formulat de lunga tradiție capitalistă, ci cu totul alte forțe exterioare ei. Și dacă în țările capitaliste nu a fost implicat în creșterea economică de la început obiectivul maximizării fericirii umane, este greu de presupus că acesta ar putea fi un rezultat neintenționat al unor forțe orientate egoist, pentru a triumfa într-o concurență acerbă. Aceste considerente deschid calea uneia dintre cele mai puternice critici adresate ideii unei relații automate, directe, între creștere economică și calitatea vieții: abundența creată spontan prin creșterea economică necontrolată, orientată doar de mecanismele concurențiale ale pieței nu este o abundență „pe măsură umană”, ci o bogăție care îl dezechilibrează pe om, îi deformează întreaga

ființă, îl înstrăinează de el însuși. În acest sens, s-a formulat ideea *modului de viață consumerist* ca produs al creșterii economice de tip capitalist. În acest punct apare în evidență una dintre iluziile cele mai persistente generate de sistemul capitalist cu privire la capacitatea sferei economice „libere”, bazate și reglate de piață, de a satisface în ultimă instanță *necesitățile umane în ordinea lor valorică de prioritate*. Această iluzie se bazează pe următorul tip de raționament: piața economică reprezintă un mecanism eficace de a orienta producția spre satisfacerea necesităților colectivității. În sistemul de producție bazat pe proprietatea privată există două șiruri de date care trebuie să fie armonizate. Pe de o parte necesitățile de bunuri și servicii ale colectivității, iar pe de altă parte, producătorii independenți. Care este mecanismul prin care producătorii independenți iau act de necesitățile colectivității și, mai mult, care îi forțează să își orienteze producția în sensul satisfacerii acestora? În centrul ideologiei burgheze clasice stătea teoria care ar putea fi numită a „reglării spontane-automate a producției de către necesitățile colectivității prin intermediul pieței”. Această teorie include câteva presupoziii distincte:

a. Membrii colectivității devin conștienți de necesitățile lor prin intermediul pieței economice. În fața vitrinelor pline cu bunuri și a reclamelor ei devin conștienți de ceea ce le trebuie.

b. Comportamentul de consum este *rațional* în mod natural. Cu alte cuvinte, oamenii nu vor cumpăra ceea ce nu le trebuie *cu adevărat* sau în orice caz nu vor cumpăra ceea ce le trebuie mai puțin, *înainte și în locul* a ceea ce le trebuie mai mult. Ei cumpără doar ceea ce satisface nevoile lor și în ordinea de prioritate a *ierarhiei reale* a nevoilor. Fiecare cumpărător va începe cumpărăturile sale cu bunurile care îi sînt cele mai necesare, urmînd cu cele din ce în ce mai puțin necesare, pînă cînd banii disponibili sînt cheltuiți, sau dacă aceștia sînt suficient de mulți, pînă necesitățile reale sînt complet acoperite.

c. Comportamentul de consum este, în mod fundamental, independent de producție. El este realizat în funcție de necesitățile reale, efective ale omului și pe măsura acestor necesități, iar nu în raport cu rațiunile interne ale producției.

d. Orientarea producției este determinată în mod eficient de necesitățile cumpărătorului. Producătorul va produce

numai ceea ce poate fi cumpărat pe piață, adică, conform modelului rațional al consumului, numai ceea ce este în mod necesar real.

Piața este deci mecanismul prin care necesitățile colectivității se cristalizează, devenind conștiente sub forma cererii, pe de o parte, iar pe de alta, ele impun producătorului independent, orientat de obiectivul maximizării profitului lui, ce și cum să producă. Cererea subordonează oferta. Producătorul este subordonat cumpărătorului. Așa se explică faptul că producătorii disparăți, independenți, orientați în mod direct de interesele lor individuale sînt dirijați de o *mină nevăzută* să producă numai ceea ce este necesar colectivității și în ordinea naturală de prioritate a acesteia. Se va produce în primul rînd ceea ce satisface nevoile fundamentale ale colectivității (pentru că aceste bunuri vor fi cumpărate cu prioritate) și *apoi* ce este din ce în ce mai puțin important.

Teoria reglării automate prin piață presupune în ultimă instanță că creșterea economică de tip capitalist se realizează după o măsură strict umană, producîndu-se numai ceea ce în mod real este util colectivității și în ordinea unei priorități naturale.

În realitate, acest model teoretic a fost însă supus unor critici extrem de ascuțite, care pun sub semnul întrebării fiecare dintre presupuzițiile sale. Aceste critici, care într-o formă sau alta, într-un grad sau altul sînt destul de larg acceptate, sugerează că, în ultimă instanță, în fapt, situația relației dintre producție și consum este diferită de cea presupusă de model; ea putînd adesea să fie chiar contrară acestuia. Toate aceste critici duc la ideea *manipulării* consumului de către producție. Oferta nu se subordonează, ci manipulează cererea. Producătorul manipulează necesitățile și gusturile cumpărătorului. Printre altele, reclama reprezintă unul dintre instrumentele cele mai eficace de manipulare a cererii. Noul model teoretic face alte presupoziii cu privire la comportamentul de consum și la relația dintre cerere și ofertă:

a. Oamenii nu sînt decît parțial conștienți de necesitățile lor și de ierarhia reală a acestora. Există, desigur, necesități de care ei nu pot să nu fie conștienți: mîncare, băutură, îmbrăcăminte, adăpost. Dar știu încă într-o măsură destul de aproximativă ce fel de îmbrăcăminte și cîtă anume, ce fel de locuință, mobilă, le-ar trebui etc. Despre toate acestea au o imagine extrem de vagă. Contactul cu produsele oferite în vitrine și prin reclame sau utilizate de către ceilalți membri ai colectivității le cristalizează necesitățile. Văzînd un tele-

vizor, dobîndesc nevoia de a-l avea, văzînd noua modă de îmbrăcăminte, le apare nevoia de a cumpăra acest tip de îmbrăcăminte. Nevoia efectivă care orientează astfel comportamentul cumpărătorului este modelată de produsele și serviciile oferite și utilizate de către ceilalți membri ai colectivității. Putem considera că în mare măsură oferta este aceea care actualizează necesitățile, dîndu-le o formă precisă, activă. O nevoie lipsită de obiectul definit care o satisface rămîne imaterială, vagă, nu acționează într-un mod determinat.

b. Gama nevoilor deci este determinată de gama produselor. Nevoile clare, eficiente, vor fi acelea care corespund bunurilor și serviciilor oferite de piață. În schimb, nevoile neacoperite de asemenea bunuri vor rămîne vagi, neclare, inefficiente. Producătorul deci nu pornește de la o cerere efectiv structurată, dată. El pornește de la o cerere vagă, potențială, nestructurată, largă, din care *va selecta* doar pe aceea a cărei satisfacere îi este rentabilă, convenabilă din punct de vedere economic. Bunurile și serviciile care nu sînt rentabile pentru producător vor rămîne neproduse. Nevoile care le corespund vor rămîne în consecință vagi, neconcretizate, nedefinite, inefficiente și pentru posesorul lor. Și bineînțeles, nesatisfăcute. Există două mari categorii de bunuri și servicii care din punct de vedere economic, sînt mai puțin rentabile și care, în consecință, tind să fie mai puțin produse într-un sistem bazat pe proprietatea privată și profit economic, în care obiectivul profitului economic este absolut.

1. Bunurile și serviciile spirituale în raport cu bunurile și serviciile materiale. Toate analizele economice arată că producția bunurilor materiale — încălțăminte, îmbrăcăminte, aparate de tot felul — este imediat mult mai rentabilă decît producția unor bunuri spirituale — pictură, teatru, operă, concerte, educație, știință — a căror eficiență umană se cristalizează în timp și mai tîrziu.

2. Bunurile și serviciile destinate consumului colectiv în raport cu cele destinate consumului individual. Aerul curat, natura nepoluată și frumoasă, muzica de calitate, pictura, poezia, cunoașterea pentru cunoaștere, educația etc. sînt bunuri care se consumă de regulă într-un mod colectiv, mai puțin privat. Din acest motiv, ele intră cu greu în circuitul economic: cu greu pot face obiectul vînzării și cumpărării; unele sînt de multe ori consumate de către colectivitate fără plată, sau altele, în orice caz la prețuri care nu le fac interesante din punct de vedere economic.

Datorită acestor particularități, producătorii vor tinde să se orienteze spre producerea cu prioritate a bunurilor materiale destinate unui consum privat. Oferta va fi în consecință mai abundentă decît în celelalte sfere. Efectul acestui proces va introduce inevitabil o distorsiune axiologică în sfera umanului. Sistemul de necesități efective al omului va fi modelat în funcție de acest tip de ofertă. Și prin aceasta și consumul, modul de viață al oamenilor va fi modificat. Necesitățile care se satisfac prin bunuri materiale, prin bunuri care se consumă în mod privat (pentru a le consuma deci, consumatorul trebuie să le obțină în mod individual prin cumpărare) se vor cristaliza cu pregnanță, în mod clar, vor acționa cu putere, în timp ce celelalte necesități vor rămîne vagi, nedefinite. Intervine în acest punct o proprietate interesantă a necesităților umane. Forța prin care necesitățile acționează asupra comportamentului de cumpărare nu este numai în funcție de *importanța* lor reală, de poziția în ierarhia de bază a nevoilor, ci totodată și de gradul lor de conștientizare. O necesitate clar formulată, aflată în centrul conștiinței, va fi, prin însuși acest fapt, mai puternică decît o necesitate neformulată, neclară, vag definită. Faptul însuși că o necesitate are un obiect definit, existent în vitrine sau în posesia celorlalți, că ea devine, prin aceasta, concretă, clară, precisă, reprezintă o sursă a urgenței, a forței cu care acționează asupra comportamentului de consum. Structura necesităților umane, cît și ierarhia efectivă a acestora este modelată deci, într-o măsură semnificativă de piață, de oferta reală pe care sistemul productiv o generează. Paradoxal, ceea ce producătorul oferă devine pentru cumpărător mai interesant, mai important, mai necesar decît ceea ce nu i se oferă. A poseda ultimul tip de pantofi, cu vîrfuri foarte ascuțit, sau dimpotrivă, foarte bont, poate deveni o necesitate mult mai acută decît a respira aer curat, a trăi într-un peisaj frumos, a-ți cultiva spiritul sau corpul. Modificarea sistemului de necesități duce la modificarea întregii vieți. Omul însuși trăiește dezechilibrat, consumînd cu prioritate, deci trăind cu precădere doar în sferile mai rentabile, mai profitabil exploatabile economic și rămînînd subdezvoltat în sferile mai puțin rentabile economic. Așa se explică faptul că civilizația contemporană, rezultat în mare parte al creșterii economice de tip capitalist, este extrem de disproporționată și nefiresc dezvoltată în raport cu *sistemul de necesități real-valorice, autentic uman*. Bunurile materiale destinate consumului privat abundă peste tot,

obsedează omul din vitrine, din reclame, îi umplu viața cu imperative specifice, îl atrag, îl tentează. În schimb, bunurile spirituale, pe care cu greu le putem vedea, rămân vagi cerințe difuze. Nimeni nu ajută la definirea și cu atât mai puțin la dobândirea lor. Prietenia, dragostea, sinceritatea, responsabilitatea, bogăția spirituală, simțul artistic, participarea socială rămân necesități puțin acoperite și din acest motiv slab definite. Bunurile corespunzătoare acestor necesități nu sînt oferite în nici o vitrină. Nici o reclamă nu caută să-l convingă pe om de importanța lor. Și din acest motiv apare tentația de a le acorda o importanță mai redusă decît ultimei mode de pantofi, de cremă de ras sau deodorant etc. Competența în satisfacerea diferitelor nevoi este ea însăși inegal dezvoltată. Orice copil știe să manipuleze un radio, televizor sau casetofon. Competența în consumul bunurilor economice este sensibil mai ridicată decît în realizarea și cultivarea unei prietenii adevărate, în educarea sensibilității, în cultivarea gustului estetic sau a promovării unei atmosfere umane suportive, cooperante în grupul de muncă.

Producția de tip capitalist, orientată spre profit, selectează acele nevoi care îi convin mai mult în conformitate cu propriile criterii. Totodată caută să creeze și noi nevoi care îi sînt ei utile, dar mai puțin folositoare, dacă nu chiar păgubitoare pentru consumator: *producerea de nevoi artificiale*. Ideea de nevoie artificială, de consum artificial, de supraconsum, începe să apară tot mai frecvent în analiza societății capitaliste actuale. Totul pornește de la dialectica relației dintre producție și consum. O relație mai complexă decît părea la prima vedere. Necesitatea nu este ceva neapărat *anterior* și *independent* de bunul care o satisface. Există aici o relație de interdependență circulară. Pe de o parte desigur, necesitatea există înainte și independent de bunul care o satisface. Avînd o anumită necesitate se caută activ instrumentul satisfacerii sale. Și dacă nu este găsit, se încearcă să-l producă. Pe de altă parte însă există și o relație inversă: obiectul (bunul) modelază nevoia care îi corespunde. Marx formulase în termeni clari această dialectică. „Producătorul, spunea el, nu produce numai bunuri pentru nevoile deja existente, dar și nevoi noi pentru bunurile produse. Producînd un bun nou, el produce totodată și nevoia corespunzătoare acestuia.” Beethoven nu a produs numai muzică pentru urechea muzicală *existentă*, dar a favorizat totodată și formarea unei noi urechi muzicale, care să „guste”, să simtă muzica sa. Producția determină și modelează gusturile

necesitățile, consumul. De aici și marea capacitate a producătorului de a impune necesitățile consumatorului. El poate crea noi necesități care îi convin. Un producător posedă o întreprindere de îmbrăcăminte. Îmbrăcămintea este unul din produsele destul de rentabile. Se produce ușor și se vinde repede. Dacă nu ar fi concurența. Se poate întîmpla ca oferta să crească în timp ce cererea să scadă. Oamenii au cumpărat suficient de mulți pantofi, haine și cămăși, paltoane și pulovere, care încă nu s-au stricat. Deci nici un motiv de a cumpăra altele noi. Pentru cumpărător, aceasta este o situație excelentă. Nu mai are nevoie de a utiliza resursele sale economice limitate pe îmbrăcăminte; le poate utiliza pentru satisfacerea altor necesități: să cumpere cărți, să meargă la spectacole, să facă excursii, să-și perfecționeze cunoștințele etc. Dar ceea ce este mai bine pentru cumpărător poate deveni dezastruos pentru producător. Dacă cererea a scăzut pentru că necesitățile de îmbrăcăminte s-au apropiat de saturație, profitul producătorilor va scăde. Nu mai este nevoie de atîția producători de îmbrăcăminte. Dar ce să facă aceștia? să se apuce să producă alte bunuri care încă nu au fost acoperite: cultură, aer curat, viață echilibrată, sănătate? O asemenea schimbare ar fi dificilă și în orice caz nu pare a fi rentabilă imediat. Tot producerea de îmbrăcăminte este mai rentabilă. Dar cu o condiție: de a găsi o cale care să stimuleze cererea, de a inventa ceva care să se cumpere, deși toată lumea are cu ce se îmbrăca. Nimic mai simplu. Se poate acționa asupra modei. Toată lumea are două, trei, patru perechi de pantofi pe care îi poate purta pînă cînd se uzează. Dar dacă se schimbă moda, se poate convinge consumatorul să nu mai poarte pantofii, haina, pantalonii încă buni; să-i arunce și să cumpere alții. Ceea ce poate face deci producătorul este să accelereze ritmul *uzurii morale* a bunurilor. Uzura morală să devină tot mai rapidă în comparație cu cea fizică. Noul „bug” va fi de exemplu cu „multe” tortițe, cu fermoare și buzunărașe din plasă. De ce toate aceste „toarte, fermoare și buzunare”, nu contează. Important că acest altceva nou poate să devină dezirabil pentru cumpărător, determinîndu-l să-l achiziționeze. Dacă izbutesc să lansez o nouă modă, gîndește producătorul, să *stimulez cererea*, atunci o nouă necesitate am creat, și prin aceasta o nouă cerere pentru bunurile care păreau a fi saturate. În spatele formulei neutre a marketing-ului „a stimula cererea” se ascunde un interes: acela de a-l convinge pe cumpărător să achiziționeze

ceva de care în mod normal nu are nevoie. Reclama va ajuta din plin în această acțiune. Actorul preferat va apărea îmbrăcat cu noii „blugi” cu tortițe și fermoare sugerând cea mai „profundă stare de fericire”. Ceea ce sugerează reclama este: vreți să fiți bărbatul cuceritor, frumos și fericit precum artistul X? Vreți să fiți femeia după care toată lumea să se uite precum artista Y? Vreți să nu fiți mai prejos de vecinul vostru, de ceilalți oameni care umplu strada, atunci să cumpărați „blugi” cu tortițe și fermoare ! O nouă necesitate se cristalizează ; o nouă cerere ; un nou consum.

Nu vrem să spunem că moda reprezintă o capcană întinsă de producător cumpărătorilor. Ea este, se pare, o caracteristică necesară vieții. Omul se caracterizează, pare-se, printr-o necesitate profundă de variație. Obiectele pe care le consumă trebuie să exprime gusturile lui, modul de a privi lumea și pe el însuși. Există o schimbare inevitabilă în gusturile și deci în obiectele pe care le preferă. Ceea ce vrem însă să sugerăm este că această necesitate de schimbare, de înnoire, poate fi exploatată de producătorul în goana sa după profit exacerbind-o. Nevoia de nou poate fi amplificată până la absurd. Și este ceva rău în aceasta? Problema nu este că se vor cumpăra o altă pereche de pantofi, de pantaloni, o nouă rochie etc. deși mai sînt destule acasă. Ci, consecințele multiple ale acestei orientări. În primul rînd, energiile de viață ale omului (timpul, preocupările, interesele, cunoștințele) tind să se limiteze la o sferă particulară — moda — care este doar una din sferele vieții. Se poate ajunge astfel într-un cerc vicios care tinde să închidă întreaga existență umană aici: efortul se va concentra și consuma în principal în sensul de a fi la modă ; în a obține resursele economice necesare, fără nici o șansă de a trece de această necesitate. Omul rămîne astfel prizonierul acestei necesități, fără a mai putea să se gîndească la aer curat, la prietenie, la muzică, la literatură, la dragoste etc. Nu va mai avea resursele financiare pentru diversificarea valorică a consumului său, în fapt, a vieții sale. Apare aici, în mod clar, un *supraconsum*: un consum peste limita naturală a necesităților, stimulat și întreținut artificial. Și, de regulă, supraconsumul într-o privință este complementar cu subconsumul în alta, fie datorită lipsei de timp, fie al energiei disponibile. Producătorul este fericit, produsele lui se vînd, profiturile cresc. Dar consumatorul? Va fi și el satisfăcut la capătul acestui ciclu? Desigur, există satisfacția, nu mai puțin umană, de a fi în pas cu moda. Dar plusul dintr-un anumit domeniu este

plătit cu minusuri de satisfacție în alte domenii. Și apoi unele satisfacții se pot dovedi în cele din urmă a fi „sub-umane”, alienante. A fi la fel cu artistul X, sau a fi mai presus de vecinul tău poate fi o bucurie, dar aparține unei ființe subdezvoltate uman și rău orientate. Există uneori și satisfacții trunchiate, jalnice dacă le analizăm din punctul de vedere al esenței umane profunde.

Reclama se fundează ea însăși pe o filosofie eronată a esenței omului. Dacă deschidem un tratat despre psihologia reclamei (reclama făcută pe baza cunoașterii științifice a psihicului uman), nu poți să nu rămii cu un gust amar. Imaginea omului propusă de practica reclamei este aceea a unei ființe iraționale, condusă de porniri inconștiente și pe care producătorul trebuie „să-l ducă cu orice preț de nas,” convingîndu-l să cedeze banii săi pentru produsele acestuia, indiferent dacă are nevoie de ele sau nu. Nu există nici o regulă care să asigure o concordanță necesară între conținutul propriu-zis al produsului și reclama care i se face. Ea nu trebuie să informeze pe cumpărător despre caracteristicile produsului lansat și nici asupra necesităților la care acesta răspunde. O fabrică produce o nouă băutură: „Tepsi — Tola”, să zicem. Piața este deja ocupată de băuturile existente. Noua băutură are nevoie de reclamă, deci nu este nevoie din punctul de vedere al consumatorului ca el să guste respectiva băutură sau să aibă vreo imagine clară despre substanțele din care se compune, despre calitățile reale, efectele pe care le are. El este interesat doar să identifice diferitele grupuri de consumatori potențiali sau să afle elementul cheie în procurarea sa și să găsească punctul sensibil al acestora, convingîndu-i să o procure. Presupunem că, după intense studii, s-a determinat faptul că băuturile răcoritoare procurate pentru consumul casnic (și specialistul nostru în marketing s-a decis pentru a ataca piața în acest punct) sînt cumpărate de regulă de către mame însoțite de copii mici. Și că din toate celelalte cumpărături, copiii au „un cuvînt de spus” în mod special în privința băuturilor răcoritoare. Deci ținta vor fi copiii. La emisiunile pentru copii, reclama dominantă va fi „Tepsi-Tola”. Făt-frumos o bea și devine și mai frumos și mai viteaz, tăind nu unul ci 10 capete de balaur ; Bobo, fetița vedetă a ultimului serial pentru copii dă la păpușile ei numai „Tepsi-Tola”. Cu aceasta ei sînt atrași către procurarea de „Tepsi-Tola”. Dar mamele? Trebuie ceva și pentru ele. Pentru copii este necesar să crezi dorința procurării băuturii răcoritoare — un nume ușor de reținut, lansat de o melodie capti-

vantă și imagini de povești și vrajă. Mama însă ia contact de regulă cu produsul nu la televizor, ci în magazine. Designul sticlei este de astă dată pentru mamă. Coloritul și desenul etichetei trebuie să facă apel la stările psihice ale mamei, asigurând o atracție „la prima vedere”. Desigur că și bărbatul are un cuvânt de spus, când o găsește pe masă, și el trebuie să o accepte. Pentru el va fi forma sticlei care trebuie să sugereze masculinitate, forță, virilitate. Toată această reclamă sofisticată nu are însă nici o legătură cu calitățile efective ale băuturii. Aceasta poate fi o băutură banală și săracă în produse nutritive. Dacă sticla sugerează masculinitate, conținutul nu trebuie neapărat să o și producă; dacă televizorul sugerează că ea produce curaj și succes în învingerea balaurilor, nu înseamnă că ea ar avea asemenea performanțe. Într-un tratat de psihologia reclamei puteți găsi o mulțime de detalii în legătură cu nevoile și complexele cele mai ascunse ale omului și modul prin care, cu ajutorul sunetului, al culorii, al formei, al unor teme comportamentale preferențiale, poți acționa asupra lor. Reclama are de data asta funcția de a convinge, în fapt prin manipulare, iar nu de a informa. Ea trebuie să determine o opțiune prin mijloace inconștiente, iar nu să pună persoana, prin intermediul unei informări obiective și corecte, în poziția unei decizii raționale. Astfel, senzația de lume nebună în care omul este manipulat fără pic de scrupule, în care nu i se dă nici o șansă să fie ființă rațională, să decidă în cunoștință de cauză, este atotprezentă aici. Reclama nu este în fond cunoaștere. Nu este nici educație. Este pură manipulare. Ea nu este o punte către produs, ci un văl frumos colorat aruncat asupra acestuia și care maschează adevăratele lui însușiri. Și se vînd nu numai produse. Se „vînd”, adică se face reclamă și la candidații politici și la ideile și programele politice. Cum trebuie să se poarte candidatul la președenție? Figura și trecutul îl avantajează asociindu-l cu „cow-boy”-ul simplu, onest, curajos și vesel. Aceste elemente atractive la marea masă trebuie speculate: prin îmbrăcăminte, prin gesturi și chiar printr-un cuvânt sau glumă. Campania rivală îl atacă însă tocmai pe temeiul că ar fi prea „simplu” și prea naiv pentru un președinte. Trebuie să fie contracarată această imagine cu ceva care să sugereze experiența omului politic, stăpînirea celor mai complexe probleme. Și pînă la urmă ce reprezintă de fapt candidatul, în esența sa, este greu de

știut. El tinde să fie mai mult ceea ce specialiștii săi în campanie electorală i-au compus drept tip de personalitate. Și pe ce teme electoratul îl va alege? Pentru că arată ca un cow-boy și americanii îl îndrăgesc, pentru că are o figură blajină care le aduce aminte de tatăl lor, în mijlocul familiei, stil protector? sau pentru programul său politic efectiv?

Evoluția de pînă acum a creșterii de tip capitalist a acumulat suficientă evidență că dezvoltarea economică se desfășoară după o logică proprie, într-o măsură însemnată, independentă de logica umanului. Omul tinde să fie transformat într-o anexă a procesului productiv. Producția atotputernică caută să-și controleze în spiritul propriei sale logici mediul în care acționează: control asupra utilizării resurselor naturale, umane, științifice, economice; control asupra oamenilor care participă la procesul de producție — muncitorul trebuie modelat în funcție de exigențele procesului de producție, trebuie integrat eficace; control asupra consumatorului (un rău necesar, fără de care producția nu ar mai fi posibilă) orientîndu-l în direcțiile dorite.

Interesul pentru calitatea vieții ca problemă poate fi considerat, din acest punct de vedere, ca expresie a unei reacții a colectivității umane de a pune sub controlul său dinamica componentelor sistemului social global, inclusiv a celei economice. De a introduce o măsură umană în sistemul productiv. Acesta este rezultatul discreditării eficienței sociale și umane a creșterii economice exercitate spontan, neorientată eficace spre satisfacerea necesităților umane reale, raționale. Ea încearcă să repună o măsură umană valorică globală în toate compartimentele vieții sale. Deci, creșterea economică s-a dovedit a nu fi în mod automat și o creștere umană. O dezvoltare a personalității umane poate fi susținută eficace de creșterea economică doar într-un anumit context socio-cultural ale căror valori sînt în deplin acord și cu necesitățile autentice umane.

Criza economică a creșterii economice : este posibilă bogăția? Bogăția a fost unul dintre cele mai persistente visuri ale omenirii. Bogăția în forma ei naturală, rațională: *ABUNDENȚA*. Aceasta este starea de plinătate economică, existența tuturor bunurilor necesare omului. Ea este posibilă cînd capacitățile colective de producție asigură satisfacerea tuturor cerințelor umane. Dar, a fost și este posibilă abundența oricînd? Revoluția industrială din secolul XVII — XVIII a adus, odată cu mașinile care au înlocuit uneltele simple de muncă, marile întreprinderi, făcînd posibilă o

creștere rapidă a productivității muncii. Bunuri la care omul nici nu visa — radio, televizor, medicamente, mașină, avion — au devenit nu numai realizabile, dar au apărut totodată în proporție de masă. Visul abundenței a început să ia forme concrete. Șansa realizabilității sale era mai presus de orice îndoială. Dezvoltarea tehnologiei, un proces ce se desfășoară sub ochii omenirii, imposibil de stăvilit, va asigura treptat apropierea omenirii de plinătatea economică. Abundența, în acest context, a devenit din ceva dezirabil dar incert, un viitor spre care omenirea se îndreaptă. Teoria comunismului, schițată de Marx la mijlocul secolului trecut, includea în ea o asemenea predicție asupra viitorului. Societatea comunistă este definită ca acel stadiu al evoluției omenirii în care raritatea produselor va fi eliminată datorită dezvoltării economico-tehnologice. Capacitățile productive vor putea asigura pentru prima oară în istoria omenirii satisfacerea integrală a necesităților umanității și este normal că o asemenea societate va trebui să fie organizată după cu totul alte principii decât societățile trecute fondate pe „raritate”, pe un dezechilibru fundamental între bunurile disponibile (mai puține) și necesitățile colectivității (mai mari).

În ideologia burgheză a ultimilor ani apare deseori imaginea unei astfel de stări viitoare de abundență — așa-numita *societate de consum*. Sporirea continuă a capacităților de producție se spera că va face posibil curînd ca în aceleași cadre fondate pe proprietatea privată, consumul să fie atît de ridicat încît, practic fiecare să-și acopere integral necesitățile. Avînd însă în vedere implicațiile profunde ale producerii și repartiției acestor bunuri, consecințele alienante neașteptate, răsturnarea valorilor, tot mai mulți analiști contemporani subliniază că în cadrul așa-numitei societăți de consum o înegalitate de fapt va fi instaurată.

După al doilea război mondial, în perioada anilor '50 și '60, datorită unei creșteri economice rapide în mai multe regiuni ale lumii, ideea unei societăți a abundenței a tîns să ia contururi destul de precise. Era foarte răspîndită credința că realizarea abundenței nu mai este o chestiune de viitor foarte îndepărtat, ci un lucru iminent, pe care viitorul apropiat, viitorul efectiv al generațiilor actuale îl va aduce. O chestiune de cîteva decenii. Să comparăm progresul realizat în anii '60 în raport cu anii '40, perioadă în care războiul distrusese într-o mare măsură economiile celor mai multe țări. Saltul este incredibil. Dar peste alți 20—30 de ani, ani de pace, pornind de la baza deja cucerită? Pe atunci

analiștii erau foarte optimiști. Anul 2000 părea un an-simbol pentru trecerea omenirii într-un nou tip de istorie. El părea a promite dacă nu o abundență completă, cel puțin o schimbare radicală în această direcție. Abundența părea nu numai posibil de atins, dar realizarea ei părea chiar posibil de planificat, formularea ei ca un obiectiv necesar dobîndit printr-un efort actual dirijat.

În anii '70 s-a petrecut însă o modificare surprinzătoare de optică. Optimismul ce părea solid întemeiat pe realizările de pînă atunci s-a dovedit a fi superficial, nesustînut de fapte. Locul său a fost luat de o viziune mai de grabă pesimistă, nu lipsită chiar de unele accente catastrofice. Realizabilitatea abundenței a devenit problematică. În principal, două argumente au stat la baza acestei reorientări: unul de ordin uman și un altul, mai puternic, de ordin economic propriu-zis.

Din punct de vedere uman, încă în anii '60, în timpul euforiei economice generalizate a început să se cristalizeze o anumită neliniște. Ceva părea a nu fi în regulă cu modul în care societatea a abordat practic problema abundenței. Realizabilitatea acesteia se baza pe presupuziția că în timp ce capacitățile de producție se află într-o expansiune rapidă, necesitățile umane sînt constante sau cel mult într-o creștere semnificativ scăzută față de producție. Dar este această presupuziție corectă? Anii creșterii economice spectaculoase au prilejuit totodată experiența unei adevărate explozii a necesităților. Multiplicarea bunurilor a fost dublată și de o creștere furtunoasă a necesităților. S-ar părea că omenirea s-a angajat într-o cursă nebunească, fără șanse de a ajunge vreodată la finisul ei. Pe măsură ce produci mai mult și necesitățile cresc, cel puțin în același ritm. Abundența începe să pară un fel de *fata Morgana*. Cu cît te apropii de ea, cu atît ea se îndepărtează. O nouă neliniște se instalează în aceste zone ale lumii. Viitorul ar părea să nu fie cel al plinătății abundente, ci cel al unei bogății sufocante care coexistă mereu cu noi necesități neîmplinite și insule ale sărăciei.

Din punct de vedere economic, lucrurile s-au dovedit a fi mult mai îngrijorătoare. Încă la începutul anilor '70, lumea a fost șocată de o serie de situații de prognoză a viitorului omenirii, care pe baza considerării sistematice a o mulțime de date, prevedeau pentru următoarele decenii un curs al dezvoltării cu totul diferit de cel la care în mod difuz se aștepta înainte. O primă explozie, care a produs un șoc puternic, a constituit-o publicarea în 1973 a lucrării *Limitele*

creșterii, cunoscută și ca „primul raport către Clubul de la Roma”. Autorii raportului (soții Meadows) își pun frontal tocmai întrebarea pe care o discutăm aici, dar într-o formă mai simplă, mai elementară. Nu dacă este posibilă abundența, ci dacă creșterea economică, în ritmurile de până atunci, mai poate continua și în viitor. Pentru a da un răspuns, cu un grad ridicat de certitudine științifică, ei au recurs la o analiză sistematică a unui număr imens de date referitoare la condițiile și efectele creșterii economice, simulind pe calculator modelul acestei creșteri în următorii 50 de ani. Răspunsul, pe care calculatorul l-a dat întrebării dacă este posibilă și în viitor creșterea economică în ritmurile de până atunci a fost surprinzător: NU, CATEGORIC NU! Dacă omenirea va continua pe drumul pe care a pornit, peste 50 de ani, aproximativ prin 2010, rezultatul nu va fi o societate a opulenței și nici măcar o societate mai bogată decât cea prezentă, ci o CATASTROFĂ, o cădere completă, o dezagregare a omenirii. Datorită noutății punctului de vedere o să insistăm puțin asupra argumentelor și implicațiilor.

Nu puțini autori își concentrează atenția asupra analizei interacțiunilor în timp a unui număr restrâns de parametri fundamentali ai dinamicii societății actuale: creșterea industrială, creșterea demografică, dinamica resurselor alimentare, dinamica resurselor naturale și cea a poluării. Creșterea economică este în funcție, în mod fundamental, de resursele naturale — materii prime și energie. Industrializarea de până acum a antrenat în circuitul economic o masă imensă de resurse naturale. Promisiunea creșterii economice și în continuare se bazează pe presupuziția tacită a caracterului nelimitat, infinit, al resurselor naturale. O asemenea presupuziție, ne spun autorii, este însă evident inconsistentă. Trăim pe un pământ limitat, care oferă resurse naturale limitate. Pot resursele naturale reale să susțină o creștere industrială în ritmurile înalte de până acum? Un prim răspuns negativ. Pe baza datelor existente în acel moment, autorii argumentează că deja ne apropiem vertiginos de limitele absolute ale resurselor naturale. Unele materii prime, consideră ei, vor fi epuizate chiar spre sfârșitul acestui secol. Capacitatea de descoperire de noi resurse (și acestea limitate) sau de înlocuire cu altele nu este atât de mare încât să compenseze epuizarea iminentă a resurselor naturale.

Creșterea economică este limitată însă nu numai prin resurse, dar și prin consecințe. Deși există deja o preocupare intensă de a limita poluarea rezultată din procesul de pro-

ducție, într-un viitor apropiat ar fi o utopie, apreciază autorii grupați în Clubul de la Roma, să credem că vom deține „tehnologii curate”, absolut nepoluante. Datele par să indice dimpotrivă că vom trăi pe un pământ din ce în ce mai poluat, a cărei limită de regenerare apare să fi fost deja atinsă. O continuare a industrializării duce inevitabil la sporirea necontrolată a poluării. Iar aceasta are un dublu efect negativ asupra umanității: distrugerea mediului natural care susține viața pe pământ și restrângerea resurselor alimentare ale omenirii: degradarea suprafețelor agricole, distrugerea vieții din ape etc. Creșterea industrială se apropie deci de limite absolute, prin consecințele sale negative, cât și prin epuizarea resurselor naturale, care inevitabil îi vor impune o scădere a ritmurilor și, posibil, chiar o prăbușire.

Pe de altă parte, explozia demografică, caracteristică secolului nostru face ca populația globului să crească în ritmuri înalte în timp ce resursele alimentare vor fi în situația de a descrește brusc. Pe undeva prin anii 2010, raportul „Limitele creșterii” prevede o adevărată catastrofă: creșterea rapidă a populației nu mai este susținută de creșterea resurselor alimentare și nici de cea industrială. Aceasta din urmă, datorită intervenției brutale asupra resurselor naturale, vor suferi chiar o cădere. În 2010 omenirea nu va fi mai bogată, ci pe pragul unei prăbușiri în mizerie, sărăcie și foamete. Singura soluție care ar putea evita o asemenea catastrofă, apreciază autorii, este „celebra” CREȘTERE ZERO. Creșterea zero presupune înghețarea completă în următoarele decenii a celor două mari procese de creștere: creșterea demografică și creșterea industrială. Concluziile raportului au constituit „un duș rece” pentru aspirațiile înfierbîntate de a obține o abundență imediată. Puține lucruri au fost atât de viu controversate în istoria științei. Filosofi, specialiști în diferite domenii ale științei, oameni politici, deși sentimentul general a fost de rezervă profundă și motivată față de concluzii, au recepționat cu toată seriozitatea avertismentul. Zeci și sute de echipe de cercetători au început să reevalueze premisele factice pe care „Limitele creșterii” se funda. Treptat a reieșit că scenariul prezentat este excesiv de pesimist. El s-a bazat în general pe supraestimarea limitelor și a dificultăților și totodată pe subestimarea capacității omenirii de a le face față. În momentul actual nimeni, inclusiv autorii săi, nu mai cred că politica creșterii zero este singura șansă a omenirii de a supraviețui. Ceva fundamental însă a fost reținut. A devenit clar pentru toată lumea că nu

mai este posibilă o creștere economică necontrolată, așa cum s-a întâmplat în trecut.

Un alt raport către Clubul de la Roma, „Omenirea la răspintie“ a lui M. Mesarović și E. Pestel, reluând analiza pe o bază de date mai riguroase stabilite și utilizând un model mult mai diferențiat, emite ideea că creșterii economice „canceroase“ de pînă acum trebuie să i se opună o creștere economică „organică“ care să țină seama în mod sistematic de caracterul limitat al resurselor naturale și de efectele poluante. Vijelioasa creștere economică din trecut, iresponsabilă și risipitoare, nu poate constitui în nici un caz un model pentru anii ce vin. Este mult mai avantajos pentru omenire o creștere economică prudentă și responsabilă. Mentalitatea risipitoare este pusă pe banca acuzării. Trebuie să ne asumăm responsabilitatea pentru generațiile viitoare, conservînd resursele naturale, iar nu risipindu-le în mod irațional și distructiv, ocrotind mediul natural, iar nu distrugîndu-l în mod irevocabil. Nu este întimplător faptul că un alt raport către Clubul de la Roma se concentrează tocmai asupra elaborării acestui nou principiu într-un imperativ pus drept titlu: „Să ieșim din epoca risipei“ (Denis Gabor și Umberto Colombo).

Ne apropiem deci de anul 2000 cu speranța că viitorul ne va aduce resurse economice mai ample, dar conștienți că salturi spectaculoase nu se vor întîmpla. Ritmurile de creștere vor fi probabil moderate. Nu se poate exclude nici posibilitatea încetînirii substanțiale a lor, dacă o limitare sau alta o va impune. Starea de abundență pare a fi acum mult mai îndepărtată decît se prefigura ea în anii '60.

În ultimul timp, în discuțiile duse pe plan mondial, au devenit curențe teme ca: creșterea economică nu coincide cu creșterea umană; creșterea economică trebuie reorientată și reglată pe măsura omului; avem nevoie de o creștere economică non-risipitoare și nepoluantă, orientată mai eficace spre necesitățile umane autentice.

Evidențierea limitelor economice ale creșterii obligă, în consecință, omenirea să fie mai chibzuită. Dacă nu poate avea totul și dintr-o dată, ea trebuie să stabilească cu mai multă grijă prioritățile. Înțelepciunea filosofică este componenta centrală a atitudinii economicoase: să produci în ordinea nevoilor umane valoric reale, autentice. O producție neorientată uman, condusă după o logică străină omului este în fapt o producție, la scară colectivă, neeconomicoasă, risipitoare în ultimă instanță.

Aceste aspecte ale crizei creșterii economice de tip capitalist — criza socială, criza umană, criza ecologică și chiar cea economică — au generat necesitatea unei orientări mai eficiente a producției economice după criterii umane. Calitatea vieții a fost considerată, de la început, ca un instrument esențial aici. Ea a apărut, în mare măsură ca efect al acestor crize. Nu este de mirare, deci, că în societățile capitaliste dezvoltate, preocupările pentru calitatea vieții s-au dezvoltat rapid. Ele reprezintă o contrareacție a colectivității față de caracterul unilateral al dezvoltării economice și sociale de tip capitalist. Unilateralități de felul celor semnalate mai înainte pot fi găsite într-o formă sau alta, într-un grad sau altul, aproape în toate țările capitaliste dezvoltate. La acestea se adaugă însă și alte surse specifice.

5. SOCIALISMUL: CALITATEA VIEȚII CA INSTRUMENT AL DEZVOLTĂRII SOCIALE

De la început, calitatea vieții a apărut în contextul societății socialiste ca o problemă deosebit de atractivă. Ea răspunde unei necesități de fond, de mult resimțită, înscrindu-se în chiar substanța mecanismelor proprii ale socialismului. În linii generale, interesul practic al tematicii calității vieții pentru o societate socialistă rezidă în promisiunea a trei mari contribuții:

- a. Operaționalizarea obiectivelor;
- b. Motivarea performanțelor;
- c. Oferirea unui feed-back asupra performanțelor;

Operaționalizarea obiectivelor. Una dintre ideile fundamentale ale proiectului socialist de organizare este înlocuirea mecanismelor spontane de reglare a activității economice cu mecanisme conștiente. Sistemul capitalist conține ca regulator esențial, adesea unic, al orientării producției, piața economică, jocul cererii și al ofertei. Un asemenea mecanism are eficiența sa, dar nu este lipsit de pericole grave pentru existența umană: riscul subordonării logicii consumului, logicii producției și a profitului. În loc de a fi scop suprem, omul ca beneficiar (consumator) devine o condiție (unii spun chiar anexă) a producției, modelat de logica acesteia. Astfel producția nu produce ceea ce trebuie consumatorului, ci consumatorul consumă ceea ce este mai profitabil pentru producție. Sistemul economic socialist este fundat pe o cu totul altă opțiune. Într-o formă sau alta se urmărește pune-

rea omului efectiv în centrul preocupărilor, inclusiv al producției. Producția trebuie să se orienteze în mod conștient și sistematic spre satisfacerea necesităților umane. Această idee stă la baza mecanismului planificării producției; pornind de la necesitățile colectivității, se încearcă a se planifica, în limitele capacităților productive existente, structura bunurilor de produs. Mecanismul planificării implică un cadru de referință: omul cu totalitatea necesităților sale. Desigur, piața economică ca reglator al producției nu poate fi integral eliminată nici în sistemul socialist. Și nici nu ar fi rațional. Unele excese în această privință ne-au convins că nu ne putem dispensa de acest mecanism, deși rudimentar, rămîne totuși eficace în reglarea întregii producții. O organizare a economiei naționale complet planificată, cu excluderea absolută a jocului cererii și ofertei, cel puțin la nivelul actual al mijloacelor de planificare, nu este posibil. Ea ar eșua în fapt în subiectivism, voluntarism, ineficiență. Succesul pe termen lung al sistemului socialist este condiționat de perfecționarea mecanismelor de planificare socială a producției. O asemenea sarcină are însă de depășit o dificultate care s-a dovedit a fi majoră. O organizare conștientă și planificată a întregii activități sociale trebuie să pornească de la o diagnoză cât mai precisă a necesităților umane. Or, tocmai aici apare o mare dificultate. Necesitățile umane nu sînt date „în mod natural” în conștiința oamenilor. Uneori există o imagine foarte aproximativă despre ceea ce trebuie omului cu adevărat. Necesitățile umane urmează a fi determinate valoric. Iar cunoștințele științifice în această privință sînt încă destul de rudimentare. Dacă în ceea ce privește, de exemplu, necesitățile de hrană, cunoașterea științifică ne oferă o anumită imagine oarecum exactă (deși este suficient să ne uităm prin ziare și reviste ca să observăm că și aici punctele de vedere sînt destul de fluctuante), în privința necesităților non-biologice, propriu-zis umane, avem o cunoaștere științifică încă precară, vagă și primitivă. Putem presupune că una dintre problemele cele mai dificile ale anilor ce vin este aceea a identificării și măsurării necesităților umane. Multe lucruri pot fi măsurate cu exactitate. Nu există încă instrumente adecvate pentru măsurarea tuturor necesităților. Programul P.C.R., adoptat la Congresul al X-lea, formulează această cerință într-o formă programatică: „întreaga dezvoltare social-economică va trebui să fie orientată spre satisfacerea necesităților colectivității *științific determinate*”. În această precizare se are în vedere faptul că o parte însem-

nată a efortului se referă la determinarea cu instrumente științifice a necesităților. O concepție imprecisă, intuitivă asupra necesităților individuale și colective poate să orienteze întreaga activitate social-economică pe căi greșite, vicioase scăzîndu-i substanțial eficiența socială și umană. Experiența practică a țărilor socialiste a demonstrat cu claritate că doar bunele intenții nu sînt cîtuși de puțin suficiente. Nu e de ajuns să vrei să orientezi întreaga activitate a colectivității spre satisfacerea necesităților omului, ci este vital a putea să determini cît mai exact aceste necesități și ordinea lor de importanță. Altfel, obiectivul general — OMUL — rămîne ceva abstract, nedefinit. Există o lege care guvernează activitatea umană cu importante consecințe din acest punct de vedere: gradul în care un obiectiv, pe care oamenii și-l propun, este realizat depinde nu numai de *importanța* care îi este acordată, dar și de gradul său de *operaționalizare*. Paradoxul sugerat de această lege este că un obiectiv oarecare, chiar dacă îl considerăm foarte important (și în consecință sîntem dispuși să-i acordăm resurse și eforturi deosebite), va avea toate șansele să fie realizat la un nivel scăzut dacă nu reușim să-i dăm o formulare concretă, operațională, dacă nu putem să specificăm conținutul său, ce trebuie să facem pentru a-l realiza și, de asemenea, să determinăm mereu gradul său de realizare. Consecințele practice sînt foarte importante. Această lege ne ferește de iluzia că ar fi suficient să dorim, să declarăm, să cerem în termeni generali ca întregul sistem productiv să fie orientat spre satisfacerea cît mai plenară a necesităților omului, pentru a avea o producție orientată uman. Cînd obiectivele ultime rămîn abstracte, slab definite, atunci activitatea practică va fi în fapt orientată de mulțimea subobiectivelor sau obiectivelor parțiale, de cerințele mai puțin importante în principiu, dar mai prezente în practică.

Și chiar așa au stat lucrurile. Ideea de om s-a dovedit destul de abstractă, nedefinită. Calitatea vieții ne oferă aici o șansă de concretizare. Ea explorează totalitatea condițiilor care îi sînt necesare omului pentru o viață de calitate; încearcă să determine calitatea pentru om, efectul asupra omului a diferitelor condiții și componente ale vieții. Analiza calității vieții prilejuiește deci o determinare mai precisă și mai specifică a cerințelor pe care omul contemporan le pune în fața vieții sale.

Mai există încă un aspect. Calitatea vieții oferă nu numai posibilitatea operaționalizării mai clare a obiectivelor, dar

totodată și o lărgire a ariei lor. Necesitățile economice presante din perioada de creare a bazei economice a socialismului, a lichidării subdezvoltării, a făcut ca obiectivele economice să fie accentuate în mod special în activitatea practică. Teoretic, s-a afirmat de la început și cu claritate necesitatea unei dezvoltări armonioase, plene, a considerării tuturor necesităților umane. Dar pentru că necesitățile economice erau mai clar formulate, dar și mai presante, celelalte necesități umane aveau toate șansele să rămână în mod practic mai puțin acoperite, iar unele în umbră. Inevitabil, în aceste condiții, apare o contradicție între orientarea teoretică și cea practică. Teoretic, se afirmă cu toată convingerea necesitatea unei dezvoltări armonioase, centrate multilateral; practic, obiectivele economice captează pe departe cea mai mare parte a energiilor, nefiind exclus riscul sacrificării altor necesități umane, nu mai puțin importante, dar mai puțin cunoscute, insuficient formulate în termeni operaționali și mai puțin presante. Asimilarea calității vieții ca obiectiv practic, ca preocupare constantă a colectivității, poate deveni un factor esențial al *reechilibrării* în orientarea activităților practice, de centrare a lor pe mulțimea necesităților efective ale omului.

Motivarea performanțelor reprezintă o problemă cheie a organizării socialiste. Sistemul capitalist a dezvoltat și utilizat eficace motivatorul economic individual al aproape tuturor performanțelor: resursele economice sunt legate de performanțele individuale în procesul de producție, pentru marea masă a populației. În societatea socialistă, acest motivator s-a menținut, el reprezentând singura modalitate legală de distribuire a bunurilor economice. Cu toate acestea, acțiunea motivatorului amintit este limitată de o serie de rațiuni sociale, politice și ideologice, ca de exemplu, de principiul egalității sociale. În astfel de condiții, utilizarea motivatorilor politico-morali, în esența lor colectivă, în completarea celor economico-individuali, reprezintă o necesitate. Imaginea vagă pe care colectivitatea o are asupra propriilor sale necesități face însă dificilă funcționarea motivatorilor politico-morali. Foarte adesea, oamenii nu-și pot imagina cum munca lor contribuie în mod concret la bunăstarea colectivității. Se știe din psihologie că rezultatul acțiunii umane, prin el însuși, reprezintă un motivator. Atunci însă când acesta nu este „văzut“, el nu mai are capacitatea de a motiva în continuare performanța. Gândiți-vă la un sportiv care vrea să parcurgă cât mai repede un bazin de înot de 100 de metri. El se antrenează zilnic,

comparându-și performanțele pe care le realizează între ele, cât și cu cele ale altora: recordul național, recordul mondial. Această comparație reprezintă un motivator foarte puternic. Dar dacă el nu ar înregistra niciodată timpul în care parcurge bazinul? Chiar dacă antrenamentele sale ar fi tot atât de serioase și motivația sa tot atât de profundă de a obține o performanță ridicată, rezultatul va fi, inevitabil, în acest din urmă caz, mai scăzut. Pentru ca semnificația socială a muncii fiecăruia, contribuția adusă la bunăstarea celorlalți să devină un motivator real al activității omului, el trebuie să perceapă cât mai clar cu putință efectele muncii sale asupra vieții celorlalți. Altfel, motivarea rămâne doar una teoretică, pe care o recunoaște ca fiind corectă în principiu dar care nu acționează practic. Practic acționează doar ceilalți motivatori ale căror efecte sunt mai palpabile: câștigul obținut, aprecierea forurilor ierarhice etc. Transformarea calității vieții într-o preocupare a întregii colectivități deschide posibilitatea unei percepții mai clare a multiplelor efecte pe care munca fiecăruia o are asupra vieții colectivității. Exigențele calității vieții tind să fie asimilate progresiv în conștiința colectivității, în conștiința diferitelor profesii — în deontologiile profesionale. O nouă responsabilitate a producătorului, mai clară, mai cuprinzătoare, bazată pe înțelegerea mai profundă a relației dintre activitatea individuală și viața colectivității este pe cale a se constitui. Pentru aceasta, calitatea vieții trebuie să fie nu numai o preocupare a specialiștilor, înscrisă în planurile de cercetare a institutelor de cercetare științifică. Ea trebuie să devină totodată o preocupare de zi cu zi a colectivității însăși, element cheie al sistemului ei practic de valori, un instrument prin care sunt evaluate toate activitățile individuale și colective.

Feed-back-ul asupra performanțelor. A devenit un principiu fundamental al științei actuale faptul că, în orice proces de dezvoltare, feed-back-ul asupra performanțelor obținute este esențial. El asigură corecția și perfecționarea, sporind prin aceasta eficiența întregului proces. Fără feed-back nu este posibilă perfecționarea. Societatea actuală deține o serie de date asupra performanțelor sale economice. În ceea ce privește însă performanțele mai largi ale procesului de dezvoltare — socială, culturală, umană — datele sunt mult mai rare. Există aici un paradox practic. Deși vrem ca întreaga noastră activitate să fie orientată eficace spre satisfacerea multilaterală a necesităților umane, cel mai adesea nu avem nici o informație despre modul în care opțiunile noastre de

dezvoltare afectează în mod efectiv condiția umană. Este ca și cum dorim să înaintăm într-o anumită direcție, într-o noapte întunecoasă, fără a dispune de nici un instrument, nici măcar o busolă, care să ne indice că pașii noștri ne apropie în mod efectiv de țintă. Lipsa oricărei indicații de acest fel ne împiedică să aplicăm corecțiile necesare. În această situație putem avea un șoc (și acest lucru este cel mai probabil) că, după un efort lung și epuizant, ne aflăm chiar mai departe de țintă decît la început.

Dezvoltarea studiilor asupra calității vieții promite a aduce o contribuție crucială tocmai în această privință. Indicatorii calității vieții se referă tocmai la performanțele globale, umane în ultimă instanță, ale procesului de evoluție social-economică. Ei surprind efectul în timp al strategiilor de dezvoltare adoptate asupra diferitelor sfere ale vieții umane. Indicatorii economici s-au dovedit a fi doar o măsură parțială a progresului social. Pentru a putea răspunde la întrebarea dacă, în mod real, societatea umană a progresat, dacă ea asigură condițiile necesare unui grad mai ridicat de satisfacție, de fericire în viață membrilor săi, este necesar să considerăm un ansamblu mult mai larg de indicatori, să măsurăm calitatea vieții.

6. O LUME MAI BOGATĂ. DAR PENTRU TOȚI?

În 1966 apărea, cu un succes imediat, lucrarea lui Alvin Toffler, *Șocul viitorului*. Pentru cititorul actual, ea prezintă mai mult un interes istoric, exprimînd într-o formă eseistică, amplu elaborată, așteptările față de viitor, specifice acelor ani. Întreaga carte este fundată pe o imagine generală a viitorului apropiat al întregii lumi: în anii ce vin viața omului va fi caracterizată de ceea ce în mod curent se numește *consumerism*. Consumerismul reprezintă viziunea societăților capitaliste dezvoltate asupra abundenței din perioada lor de avînt economic. În fapt, societatea consumeristă este, paradoxal, o societate *post-abundență*. Omul consumă, trebuie să consume pentru binele dinamicii economice, mai mult decît are el nevoie. Această societate stă sub imperativul „Cumpără! Consumă! Aruncă!” Ciclul de consum se accelerează tot mai mult. În jurul omului nostru, peste tot, zac bunurile aruncate, după ce au fost parțial doar consumate. O asemenea accelerare a consumului nu provine din logica sa însăși și nici dintr-un capriciu irațional al cumpărătorului. El este o condiție esențială a reînnoirii largite și perfecțio-

nate a procesului productiv. Consumatorul trebuie să arunce cît mai repede tot ceea ce a cumpărat pentru a cumpăra din nou. Este o datorie a sa pentru progresul economic. Citind lucrarea lui Toffler rămii cu impresia că viitorul ne oferă o răsturnare spectaculoasă de planuri. Abundența, dintr-un lucru atît de dorit, dar niciodată realizat, va deveni o corvoadă, o obligație nu prea ușor de îndeplinit. Omul, cu sentimentalismul său demodat ar fi poate tentat să păstreze bunurile care îi fac plăcere, de care s-a atașat. Dar atenție! Apare ca o poruncă din jur! Repede, pînă nu se observă, aruncă totul, desparte-te de tot ceea ce este asociat cu amintiri plăcute, eliberează-te, pentru a putea fi un disciplinat cetățean care își face cu responsabilitate ingrata „datorie” de a cumpăra cît mai mult și a arunca apoi. Este de fapt un dicton al supraabundenței. Probabil că aceasta este și intenția inconștientă a însuși conceptului de consumerism: un consum care depășește nevoia individului, impus de o logică străină lui. Dar în lucrarea lui Toffler mai există încă o presupuziție care merită toată atenția. Viitorul apropiat va duce la generalizarea acestei abundențe. Mesajul transmis printre rînduri cititorului ar putea fi refăcut în următorii termeni: e adevărat că în prezent există diferențe dramatice — bogăție și sărăcie, supraconsum și subconsum; și aceste diferențe apar nu numai în interiorul unei țări — sînt popoare bogate și popoare sărace; aceste diferențe dureroase ale lumii actuale sînt însă un fapt tranzitoriu, care nu merită nici o atenție; creșterea economică, cu legile ei, va duce rapid, fără nici un efort din partea colectivităților, la generalizarea abundenței și chiar a supraconsumului. În lumea în care intrăm cu repeziciune, diferențele dintre sărăcie și bogăție vor dispărea curînd, ne spune Toffler.

Este această predicție, făcută de Toffler, justificată? Problema inegalității în lumea contemporană este alături de cea a amenințării războiului, cea mai gravă. Ea are atît o componentă morală, cît și una politică practică. Decalajele economice imense între țări, faptul că unele țări dispun de resurse economice abundente, iar altele, cu populații de sute de milioane de oameni, trăiesc la limita înfometării, reprezintă un factor de instabilitate mondială, o sursă profundă la adresa echilibrului social mondial, și așa precar. Tot mai mulți specialiști consideră că lichidarea decalajelor economice actuale, pe lîngă componenta sa morală, reprezintă o condiție fundamentală pentru însăși supraviețuirea umanității în condițiile dificile ale prezentului. Problema a fost pusă cu forță de chiar primul raport către Clubul de la

Roma, „Limitele creșterii“. Ideea sugerată de autori merită toată atenția în acest context. Ea va reprezenta mereu una dintre posibilitățile de a face față situației care, într-un fel sau altul, va fi luată mereu în considerare. Decalajele economice raționează autorii, sînt suportabile doar într-o lume dinamică, aflată într-o creștere globală. Perspectiva dezvoltării, eventual a soluționării în viitor a actualelor decalaje determină o acceptare a situației prezente, ca tranzitorie. Mai este valabil acest lucru însă și într-o lume „înghețată“ cu creștere zero? Ar putea popoarele sărace, care reprezintă marea majoritate a populației lumii actuale, accepta să trăiască pe o perioadă viitoare de timp nedefinită, în condiții de sărăcie, alături de suprabogăția unei minorități? Și este vorba nu numai de o sărăcie relativă, ci de o sărăcie absolută. Pentru multe popoare problema crucială este cea a supraviețuirii, a hranei, a îmbrăcăminte, a adăpostului, iar nu a unor bunuri mai mult sau mai puțin de lux. Răspunsul la această întrebare este cert negativ. Actualele decalaje, înghețate, devin insuportabile, explozive. De aici și un set de noi probleme. Creșterea zero implică o restructurare socială ale cărei consecințe sînt încă greu de imaginat. În primul rînd ea pune problema transferului inevitabil de bogăție. Popoarele bogate, dacă vor să trăiască într-o lume mai sigură, trebuie să accepte o scădere semnificativă a bogăției lor, transferarea unei părți a acesteia către țările sărace.

Ar fi dificil pentru cineva să conteste raționalitatea unei asemenea soluții în cadrul scenariului unei lumi în care creșterea economică ar fi înghețată la cotele actuale. Cercetările ulterioare au conlucrat totuși că este posibilă creșterea economică și în viitor. Dezvoltarea social-economică reprezintă singura cale, necesară deci dar și posibilă, de depășire a decalajelor, de învingere a „insulelor și continentelor de sărăcie“, de realizare a unei lumi mai prospere, mai egale și deci și mai sigure. Imediat apare o altă întrebare. Care sînt șansele ca într-un viitor apropiat marile decalaje din lumea actuală să fie semnificativ micșorate, dacă nu chiar lichidate? Alt raport către Clubul de la Roma, publicat cîțiva ani mai tîrziu (1976) — „Restructurarea ordinii internaționale“, coordonat de Jan Tinbergen, laureat al premiului Nobel pentru economie, remarcă un fapt semnificativ: dacă comparăm veniturile primelor 10% cele mai bogate țări din lume cu grupul celor 10% cele mai sărace țări din lume, raportul actual este de 13 : 1. Autorii analizei își fixează de la început atitudinea față de acest decalaj considerat a fi inacceptabil

atît din motive de decență umană, cît și datorită instabilității politice pe care o implică. Dacă se face simularea pe calculator a dinamicii lumii în următorii ani se ajunge la rezultatele următoare. În ipoteza optimistă maximală — sînt presupuse sistematic tendințe mai pozitive decît cele prevăzute de experți (țările „lumii a treia“ vor fi capabile să realizeze un ritm anual de creștere a venitului pe locuitor de 5%, în timp ce creșterea aceluiași indicator în țările industrializate se menține la ritmurile de pînă atunci de aproximativ 3,3%; creșterea populației se va încadra în previziunea făcută de O.N.U.), după 42 de ani, raportul dintre cele mai bogate 10% țări și cele mai sărace 10% țări se va reduce de la 13 : 1 la 13 : 2. O reducere prea puțin semnificativă pentru un interval de timp așa de îndelungat. Dacă ținem seama de faptul că ritmurile de creștere a veniturilor pe cap de locuitor în țările lumii a treia doar în mod excepțional s-au ridicat în ultimii ani la 5%, ritm considerat în ipoteză, ne putem da seama de gravitatea problemei. După analizele autorilor raportului, în perioada 1965—1972, doar 15 țări din lumea a treia au reușit să atingă ritmul de 5%; 12 țări au avut chiar un ritm negativ de creștere; în cele mai multe țări sărace ritmul de creștere mediu a fost de 2,3%. Anul 2000 nu va aduce deci, dacă actualele mecanisme ale creșterii economice se vor menține, abundența generalizată care părea cu cîteva decenii în urmă atît de ușor de atins. Încă un argument că ideologia creșterii economice cu optimismul ei superficial este nerealistă. Dar care este soluția? Pe de o parte o soluție la nivel mondial, de ordin structural: o nouă ordine economică internațională a cărei misiune este să elimine mecanismele discriminatorii actuale care fac din cei bogați să fie și mai bogați, iar din cei săraci și mai săraci; promovarea activă a ajutorării țărilor sărace, inclusiv prin transferul liber de tehnologie și prin asistență economică. Pe de altă parte o soluție de reorientare la nivel mondial. Țările din lumea a treia devin tot mai conștiente că mergînd pe modelul capitalist clasic, cu idealul său consumerist, s-ar angaja într-o cursă lipsită de orice speranțe, în care ritmul de creștere al nevoilor ar putea fi substanțial mai ridicat decît cel al posibilităților efective de consum. Subdezvoltarea nu este o caracteristică intrinsecă; ea provine mai degrabă dintr-o relație. Prin însuși nivelul lor ridicat de dezvoltare, țările bogate „împing“ în subdezvoltare pe cele sărace. S-ar putea ca această observație să apară bizară cititorului. Lucrurile stau însă efectiv așa. Ea este rezultatul unei tendințe gene-

rale: *necesitățile se difuzează mai rapid decât posibilitățile*. Merită să ne oprim mai pe larg asupra conținutului și consecințelor acestei idei. Cu ocazia unei analize anterioare, am argumentat că apariția unui produs generează și necesitatea acelui produs. Oamenii iau cunoștință de existența sa (il văd în vitrine, în filme, în reviste; îl văd la ceilalți oameni) și încep să și-l dorească. Treptat, respectivul produs devine o necesitate colectivă. Dacă la început el era obiectul unei aspirații difuze, treptat devine motivul unei frustrări. „Vestea” despre noile produse se difuzează rapid de la om la om, de la colectivitate la colectivitate, de la țară la țară, trecând cu repeziciune granițele. Dezvoltarea sistemului de comunicație în masă sporește enorm viteza de transmitere a informațiilor purtătoare și generatoare de necesități. Acesta este sensul subtilei observații făcute de Marx că avansul în producție sporește bogăția obiectivă, tezaurul de bunuri de care omenirea dispune, dar totodată mărește sărăcia subiectivă. Se multiplică numărul nevoilor nesatisfăcute. Complementar cu mulțimea bunurilor, avem mulțimea „lipsurilor”, a frustrărilor. Informațiile purtătoare de necesități se difuzează rapid stîrnind aspirații și frustrări. Nu același lucru se poate însă spune în legătură cu bunurile efective. Difuzarea lor este mult mai lentă și se realizează mult mai inegal, în funcție de cantitatea lor și de posibilitățile economice de achiziționare. Și în zonele în care sărăcia s-a instalat, unde resursele economice sînt precare, circulă doar necesitățile, dar nu și bunurile complementare acestora, sporindu-se astfel sărăcia și frustrarea. Așa se explică paradoxul că bogăția unor popoare sporește sărăcia altor popoare. Nu este aici vorba despre o relație de exploatare, ci de o nouă formă de decalaj nu mai puțin periculoasă prin consecințele ei. În anii '60, Pentagonul, interesat în realizarea unei stabilități „în stil american” în zonele în care „S.U.A. are interes major”, a finanțat o mulțime de studii în legătură cu factorii care generează tulburări sociale în țările Americii latine. Specialiștii au indicat printre factorii care acționează, unul surpriză: difuzarea filmelor americane. Cum ar putea deveni un film american factor „subversiv” pentru guvernele proamericane din țările Americii latine? Mecanismul este cel indicat înainte: difuzarea necesităților. Filmul american prezintă un stil de viață (desigur ușor idealizat) care însă creează un contrast frustrant cu realitatea mizeriei din aceste țări. Modul de viață sugerat a fi real în S.U.A. de către filmele turnate la Hollywood depășește cu mult aspirațiile cît de cît realiste ale populațiilor

sărace. Idealurile cele mai optimiste de viitor ale săracilor sînt demonetizate de către modul de viață prezentat pe ecran. Și ce poate fi mai frustrant pentru om decît ca visurile sale cele mai îndrăznețe, în a căror șansă de realizare întrevăde posibilități minime să-i apară, în comparație cu realitatea de pe ecran. Filmul american s-a dovedit a fi astfel instrumentul conștientizării sărăciei și frustrării. Nu numai viața reală, dar și aspirațiile, idealurile cele mai îndepărtate acționează asupra stilului de viață, omul rămînînd singur în disperarea sa, fără vreo speranță de un viitor mai bun.

Modul consumerist de viață devine pentru țările sărace de-a dreptul dezastruos. El stîrnește noi nevoi, exagerate și artificiale, în condițiile în care cerințele simple, de supraviețuire demnă și decentă sînt nesatisfăcute. Ele presează asupra elitelor sporind consumul la nivelul bogaților lumii. Dar acest consum elitist se face prin restrîngerea resurselor economice ale colectivității, sporind și pe această cale sărăcia maselor.

Dacă vor să se desprindă din această cursă vicioasă a nevoilor și posibilităților dirijată de țările bogate, dacă vor să iasă efectiv din starea de subdezvoltare, popoarele „lumii a treia” trebuie să-și modifice fundamental orientarea în viață, modul lor de trai. Un nou ideal de viață apare a fi tot mai necesar, contrapus idealului de tip consumerist. Noul ideal trebuie să îndeplinească cîteva condiții esențiale:

— Să fie conform *tradițiilor culturale* ale populației: ca garanție a valorificării unor matrici culturale deja elaborate, care pot oferi în plus sentimentul de identitate de sine.

— Să fie adaptat limitărilor și dificultăților „Lumii a treia” și „pattern”-urilor tradiționale care oferă o asemenea șansă, fiind moduri de viață înalt elaborate, în condiții de limitare severă a resurselor economice, realizate mai degrabă prin mobilizarea unor resurse colective și locale.

— Ele trebuie să ofere totodată un grad ridicat de satisfacție, de plinătate în viață, pe o bază însă egalitară, oferind fiecărui membru al colectivității condițiile minime ale unei vieți demne. Popoarele sărace devin tot mai conștiente că trebuie să-și formuleze căi proprii, specifice de dezvoltare, diferite de cele ale țărilor capitaliste bogate. Și aceasta nu numai pentru că un asemenea model ar fi greu, chiar imposibil de realizat în viitorul apropiat, dar și pentru că experiența acestor țări nu a confirmat valabilitatea unei asemenea alternative. Bogăția materială acumulată nu s-a dovedit a fi în aceeași măsură și o bogăție umană cerută de

valorile și aspirațiile autentice ale omului. Calea creșterii economice în sine s-a dovedit a fi puțin eficientă din punctul de vedere a dezvoltării umane.

Ideea calității vieții în țările slab dezvoltate a fost de la început axată pe căutarea unor căi proprii, mai eficiente de dezvoltare socială și umană. Împotriva modului de viață consumerist, lipsit de orice culoare, internaționalizat la abuz, se opune căutarea valorificării matricelor locale de viață, înalt cristalizate de-a lungul secolelor. Și în centrul acestor căutări stă: *asigurarea unor condiții de viață decente, demne pentru toți membrii colectivității*. La ideea de profil propriu se adaugă ideea nouă de *egalitate*. Dezvoltarea umană nu mai poate să se realizeze în favoarea unei elite, pe seama sărăciei majorității populației. Imperativul unei dezvoltări, mai mult sau mai puțin egalitare a întregii colectivități dau căutărilor din „lumea a treia” o orientare pregnant socialistă pe lung termen.

Rezumând, căutările de noi moduri de viață în „lumea a treia”, acestea se desfășoară pe următoarele linii:

— *Specific național* — prin valorificarea tradițiilor culturale locale de viață cristalizate timp de secole.

— *Modernizare controlată*: nu întoarcerea la societățile de tip preindustrial, ci modernizarea în ritmuri cât mai înalte, dar nu distructive, dezechilibrante, ci asimilarea a tot ceea ce este mai nou, modern, într-un mod organic însă.

— *Obiective economice moderate*: asigurarea unor condiții minime, dar demne de viață pentru întreaga colectivitate.

— *Egalitate*: o dezvoltare umană simultană a întregii colectivități cu evitarea decalajelor imense, producătoare de presiuni insuportabile asupra resurselor sărace ale colectivității.

— *Participare și democrație*: vechile structuri autoritare ale societăților tradiționale puternic stratificate trebuie înlocuite complet cu structuri democratice, participative, cu controlul fiecărui membru al colectivității asupra treburilor publice.

— *Accentuarea necesităților non-economice*: educație, participare culturală, necesitate de frumusețe naturală, implicare socială și politică, spirit deschis, sincer, creator etc.

— *Dezvoltarea într-o ordine de priorități autentic umană* și orientarea întregii activități economice în mod planificat spre satisfacerea treptată și progresivă a acestora. Jan Tinbergen, autorul lucrării citate mai sus, concludă că o asemenea societate nu poate fi realizată prin mecanismele

capitalismului, ci doar prin ceea ce el desemnează prin termenul de „socialism umanist”. În centrul strategiilor de dezvoltare economică alternative propuse stă efortul de definire a necesităților fundamentale ale colectivității, o condiție esențială a unei vieți decente, dar echilibrate. În locul unei goane disperate după efemera abundență consumeristă, ideea de calitate a vieții propune un mod de viață echilibrat, cât mai bogat la nivelul posibilităților existente, viață liberă și demnă pentru fiecare membru al colectivității.

7. CALITATEA VIEȚII CA IMPERATIV ETIC

Calitatea vieții nu este numai un mod filosofic și științific de a analiza condițiile existente de viață și de a proiecta strategii de dezvoltare. Ea tinde să devină totodată centrul unei *noi etici*. În istoria omenirii înțelepții au căutat în mod insistent să găsească imperativul etic fundamental în jurul căruia să construiască strategiile de viață care să ducă la fericire. În lumea contemporană, se poate afirma că se cristalizează în mod revoluționar o nouă etică centrată pe calitatea vieții ca valoare fundamentală. Un imperativ etic care să valideze orientarea în viață a fiecăruia, să decidă dacă este sau nu merită, dacă duce sau nu în mod efectiv la realizarea, fericirii. Am putea formula, după celebrul model kantian, imperativul etic al calității vieții în următorii termeni:

ACȚIONEAZĂ ÎN AȘA FEL ÎNCÎT ACȚIUNEA TA, ATÎT PRIN EFECTELE SALE — DIRECTE ȘI INTENȚIONATE, CÎT ȘI PRIN EFECTELE INDIRECTE ȘI NEINTENȚIONATE — PRECUM ȘI PRIN FORMA SĂ, SĂ CONTRIBUIE LA BUNĂSTAREA ȘI FERICIREA CELORLALȚI ȘI A TA ÎNSUȚI

În acest imperativ sînt cuprinse cîteva idei noi în raport cu eticile anterioare.

— Centrul atenției cade, cum este firesc, pe efectele reale, nu pe intențiile actorilor. Este deci o etică a acțiunii în context, iar nu o etică subiectivă a simplelor intenții. Ea nu trebuie justificată niciodată astfel: omul a avut intenții bune, dar realitatea i-a fost potrivnică. Imperativul calității vieții face responsabil pe om de efectele multiple reale ale acțiunii sale. Dar este persoana responsabilă de toate efectele acțiunii sale? Da, ea trebuie să fie. În primul rînd prin

cunoaștere. Necunoașterea, incapacitatea de a prevedea efectele acțiunilor nu este o scuză. Omul trebuie să-și multiplice capacitățile sale de înțelegere a realității, de prevedere a consecințelor imediate și a celor decalate în timp. Pentru a se achita de responsabilitățile față de sine, omului nu îi este suficientă o etică secvențială — ce trebuie să fac *acum* și *aici* — ci una globală, care să fie întemeiată pe o cunoaștere complexă a acțiunilor, fundată pe instrumente adecvate oferite de știință. Cunoașterea în ipostaza sa de știință intră ca un component esențial al moralei. Acum, spre sfârșitul secolului XX se poate clar înțelege că morala nu este posibilă la nivelul unei înțelepciuni de bun simț. Ea este posibilă doar la nivelul unei înțelepciuni științifice instrumentate.

Noul imperativ subliniază, pe lângă efectele imediate și intenționate, planificate ale acțiunii umane și efectele ei mediate, neintenționate, efectele *secundare* sau *laterale* ale acțiunilor. Acestea din urmă au fost mult timp ignorate în raționamentul etic. Intenția, scopul și eventual realizarea sa erau adesea considerate ca suficiente pentru justificarea actului. Ce se întâmplă indirect, mediat, este mult prea difuz și aleatoriu pentru a fi luat în calcul. Acum se poate realiza că efectele secundare și de lung termen ale acțiunilor umane pot fi mult mai importante decât cele directe și planificate. Exemplul consecințelor poluante ale procesului de producție este unul din cele mai clare pentru conștiința contemporană. Prin asemenea consecințe, un act de producție care părea a fi avantajos pentru colectivitate se poate dovedi, în timp, a fi dezastruos. Efectele mediate, secundare sînt extrem de diversificate. Și încă apar dificultăți serioase în imaginarea tuturor consecințelor indirecte importante ale actelor umane. Să luăm un exemplu simplu. Acesta demonstrează cum un raționament ce părea corect și eficace se dovedește a fi trunchiat și parțial. La nivel economic se observă uneori un fenomen negativ: sînt unele grupuri sociale ce dețin cantități de bani în exces pe care nu reușesc să-i cheltuie. Aceasta face ca banul să fie blocat, să nu circule. Economic, situația este negativă. Situația standard imaginată de economist este de a se produce o serie de bunuri a căror misiune este să „dreneze” surplusul de resurse economice: produse de lux. Aceste produse trebuie să îndeplinească o dublă condiție: să aibă prețuri ridicate și totodată să fie înalt dezirabile, captînd astfel interesul celor cu resurse financiare suplimentare. Prin această metodă, problema economică se rezolvă. Bani blocați sînt reantrenați în circuitul economic. Aplicarea ei însă antrenează o serie

de consecințe non-economice de care abia acum începem să fim conștienți. Astfel, lansarea unui nou produs este de natură a genera o dezirabilitate (a crea o necesitate) difuză, mult mai largă decât grupul „țintă”. Se creează astfel o nouă necesitate socială care, prin înșeși premisele sale — satisfacerea printr-un bun rar, de lux (raritatea bunului este unul din instrumentele de bază ale dezirabilității sale) — devine o frustrare socială. Această frustrare socială nu intră în calculul economistului. El o ignoră pur și simplu. Și dacă i-ar fi adusă în discuție, cu siguranță ar refuza-o, ar privi-o ca o simplă „speculație” neeconomică, nepractică, „filosofie”, „ideologie”. Și în consecință se simte dator, *ca un bun economist* să nu o ia în calcul. Dar dacă pentru economist ea nu există, pentru colectivitate constituie o stare de spirit poate mult mai reală și mai patologică decât existența unor depozite de bani nefolosite la nivelul unor grupuri sociale. Și consecințele se pot multiplica printr-un proces caracterizat de creștere rapidă. Treptat se cristalizează un stil elitist de viață — consumul la nivelul bunurilor rare, de lux. Cei care dețin bani își permit un stil de viață superior celorlalți. De fapt, economistul nostru nu a creat *doar* un nou produs, ci și un stil de viață. Și prin aceasta se accentuează inegalitatea socială și decalajele, generatoare la rîndul lor de noi frustrări. În sociologie, aceasta este numită *frustrare relativă*. Apariția în vitrine a unui televizor cu imaginea în relief (intenționat am luat un exemplu de produs inexistent, dar care poate foarte bine să fie realizat în viitorul apropiat), generează la nivelul colectivității o nouă necesitate — de a poseda un asemenea televizor. Dar el este enorm de scump. Prețul descurajează formarea unei asemenea necesități. Parcă și televizorul în culori este suficient de bun! Ce poate aduce mai mult o imagine în relief? Face emisiunile de la TV mai bune? Dar intervine un proces mai subtil, la care consumatorul cu greu poate rezista. Producătorul a ales intenționat producerea unui asemenea televizor, deși el este încă foarte scump, neputînd fi nici produs în masă, nici cumpărat de masa colectivității. El a fost produs pentru acele grupuri care dețin resurse economice suplimentare. Și este lansat pe piață ca un produs de „lux”, elitar. Chiar designul său o sugerează. În loc a găsi o nouă tehnică pentru realizarea unui produs cu un consum colectiv — cinematograful — el a utilizat-o pentru producerea unui bun cu un consum individual — televizorul. Care este efectul? De regulă, obișnuit, se judecă astfel. Vecinul, dispunînd de sume considerabile

suplimentare, cumpără televizorul. În acest moment, produsul a făcut un pas decisiv: din vitrinele magazinelor — în viața oamenilor. Faptul că vecinul, prietenul, colegul, au un asemenea televizor și se bucură (simplă presuposiție!) de folosirea sa, devine o forță care activează necesitatea achiziționării și de alții și totodată frustrarea, lipsa lui. Omul, care pînă atunci se simțea satisfăcut, considerînd că „are de toate“ descoperă dintr-o dată că viața lui are o „lipsă gravă“. Un dezechilibru se produce. Acest dezechilibru tinde să reorienteze întreaga viață. Resursele economice ce păreau pînă atunci rezonabile, devin brusc insuficiente. Comportamentul se modifică. Dorința cumpărării noului produs generează căutarea activă de noi surse de cîștig: muncă mai multă, eventual presiunea de a utiliza unele surse ilicite de cîștig. Consumul familiei se modifică: „cureaua se strînge“, apar tensiuni din reorientarea consumului: ce se poate tăia de la capitolul mîncare; ce îmbrăcăminte nouă programată poate fi aminată; despre cărți și spectacole, acestea se pot reduce complet. Și totul pornește de la *frustrarea relativă*: situația privilegiată a unora generează sentimentul neprivilegerii la alții.

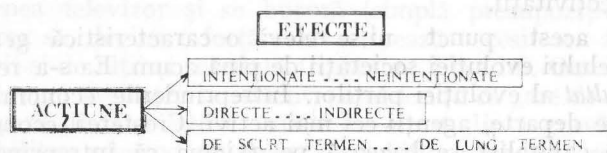
Acesta este un exemplu tipic de decizie luată din rațiuni imediate și unilaterale, dar care stîrnește o cascadă de consecințe neintenționate și de regulă neconștientizate. În fapt, încă nu există obișnuința de a întreprinde studii sociologice mai largi în legătură cu lansarea unui asemenea produs menit să modifice profund viața oamenilor. Și din acest motiv există un decalaj imens între rațiunile deciziei de a produce un nou produs și consecințele reale, multiple ale realizării sale. Care ar putea fi de fapt rațiunile *inițiale* ale unei asemenea decizii? Să încercăm să ne imaginăm cîteva posibilități. Să luăm de exemplu dificultățile unei întreprinderi de televizoare. Producția sa de televizoare a atins pragul de saturație. Cererea a scăzut. Ea are două posibilități: fie se reorientează parțial spre producerea altor bunuri necesare; fie lansează un nou tip de televizor care demodează pe celelalte existente, motivînd abandonarea lor și cumpărarea noului tip. O asemenea rațiune este curentă. Nu o dată producătorul merge pe trucusul de a introduce mici modificări — design, parametri funcționali puțin diferiți — amplificate însă de reclama care sugerează că noul tip este cu totul altceva decît cele existente, încît nu se mai poate trăi fără el. Dacă ne gîndim însă la mulțimea de consecințe pe care o asemenea decizie o poate antrena asupra vieții colectivității, nu putem

să nu concludem că aici nu este vorba doar de o simplă lipsă de cunoaștere, ci, mai mult, de un antagonism de interese: interesul sectorial, îngust al întreprinderii și interesul global al colectivității.

În acest punct ni se relevă o caracteristică generală a modelului evoluției societății de pînă acum. Ea s-a realizat *ca rezultat* al evoluției părților. Întreprinderile economice au fost, pe departe, agenții cei mai activi. Creșterea economică de tip capitalist se bazează pe axioma că întreprinderile, urmărindu-și interesul lor privat se dezvoltă, contribuind prin aceasta și la dezvoltarea economică generală și, pe această bază, la cea a întregii societăți. Exemplul dat mai sus demonstrează însă că o asemenea strategie are defectele și limitele ei fundamentale. Impunerea logicii unei părți (a întreprinderii orientată spre profitul său individual) asupra dinamicii întregii colectivități, este de natură a împinge evoluția generală pe căi care sînt departe de a fi cele mai bune. Strategia cea mai potrivită pentru dezvoltarea unui sistem complex cum este societatea este orientarea sa spre realizarea unor obiective de ansamblu, după o logică globală. În teoria organizării sistemelor există o „teoremă“ foarte clară din acest punct de vedere: optimizarea părților nu duce neapărat sau mai bine spus de regulă și la optimizarea întregului. Imperativul calității vieții deschide dezvoltării sociale tocmai o asemenea nouă cale. Ea caută să elibereze societatea de sub tirania „micilor decizii“, cum se exprima un specialist. Micile decizii ale producătorilor și nu numai ale lor, ale tuturor părților componente, deși par a fi raționale în perimetrul lor limitat, prin efectele lor multiple nu contribuie la progresul general al colectivității, ci o tiranizează, împingînd-o pe căi întortochiate și uneori greșite.

Imperativul calității vieții impune deci asumarea unei *responsabilități totale* a fiecăruia, atît în calitatea sa de individ, cît și de membru al colectivității pentru efectele directe și indirecte, de scurt, cît și de lung termen, intenționate și neintenționate, pentru toate activitățile în care este implicat. Vechea dogmă a ideologiei capitaliste — urmărește-ți interesul privat și prin aceasta vei contribui indirect și la bunăstarea celorlalți — este complet abandonată și înlocuită cu: lărgirea conștiinței tuturor efectelor actelor umane, includerea estimării lor în procesul de decizie. Omul a devenit tot mai conștient că este periculos a-și fixa obiective parțiale, fără a se gîndi la modul în care realizarea acestora afectează

multiplu viața întregii colectivități. Lărgirea sferei de responsabilitate în acest sens poate fi figurată în următorul fel:



În această ipostază, imperativul calității vieții exprimă un mecanism al progresului societății actuale. Acesta trebuie promovat simultan, în două direcții: atît „de sus în jos” (de la întreg la parte), cît și de „jos în sus” (de la parte la întreg). Nu se mai poate vorbi de dezvoltare armonioasă fără o viziune macrosocială, globală asupra obiectivelor generale de atins și a căilor prin care acestea pot fi realizate. Nu mai este însă posibilă nici o planificare totală, „de la vîrf”, a tuturor activităților. Este presupusă și cerută și inițiativa părților. De multe ori se opun două modele unilaterale: dezvoltarea rezultată din inițiativa exclusivă a părților, sau dezvoltarea planificată integral de la nivelul întregului. Modelul care pare a fi cel mai bun de dezvoltare este cel care îmbină cele două puncte de pornire, într-un circuit amplificator. Planificarea globală se realizează și se corectează mereu prin inițiativa elementelor componente: indivizi, grupuri, instituții care își asumă în mod creativ și responsabil funcția lor specifică, căutînd să formuleze cu claritate contribuția adusă, integrînd-o totodată în mod organic în procesul mai general, în obiectivele globale ale colectivității. O întreprindere care își orientează efortul doar spre maximizarea beneficiului său apare în această perspectivă ca lipsită de o responsabilitate globală, a integrării organice a efortului ei în logica mai generală a colectivității. Pentru că beneficiul ei s-ar putea realiza în detrimentul colectivității, prin pierderile secundare pe care le poate pricinui acesteia. Beneficiul întreprinderii nu este deci automat și un beneficiu al colectivității. După cum beneficiul economic nu este automat și un beneficiu social-uman. Această strategie a dezvoltării accentuează o *cale democratică de dezvoltare*. Dezvoltarea este, în mare măsură, rezultatul contribuției mulțimii centrilor activi din care colectivitatea este compusă, fiecare căutînd să-și aducă contribuția sa specifică dar într-o viziune globală, integrativă.

Calitatea vieții tinde să devină deci o valoare morală și politică fundamentală, un stimulent pentru adoptarea unei responsabilități totale. Ea oferă *testul* ultim al contribuției efective pe care fiecare o aduce la bunăstarea și fericirea colectivă. Din această perspectivă, de exemplu, conducerea unei întreprinderi care se gîndește doar la modul în care să-și vîndă produsele, sau să-și maximizeze beneficiul, își va realiza într-un mod limitat funcția sa socială, putînd, prin consecințele indirecte, de lung termen, neintenționate ale activității sale să afecteze negativ bunăstarea colectivității, deși, din punctul de vedere al criteriilor economice limitate, ea este un model. Integrarea totală și eficientă poate avea loc deci doar printr-o conștientizare a multiplelor efecte umane și sociale și prin asumarea totală a responsabilității lor.

Cititorul s-ar putea întreba dacă nu cumva toate aceste aspirații frumoase nu rămîn decît utopice, în fapt neexprimînd tendințe *reale* ale societății actuale. Dimpotrivă, o asemenea lărgire a conștiinței și responsabilității este un proces real care poate fi constatat empiric. Una dintre dovezi o reprezintă dezvoltarea rapidă practică a ceea ce știința numește *studii de impact* sau *evaluarea tehnologiei*. Acestea reprezintă un nou domeniu al cercetării științifice interdisciplinare, strîns conectat cu practica socială. Un studiu de impact caută să exploreze *totalitatea* efectelor pe care adoptarea unei tehnologii oarecare le are asupra diferitelor componente ale sistemului social: începînd cu impactul asupra mediului natural (clasa de efecte cel mai mult explorate în ultimul timp), continuînd cu efectele economice indirecte și de lung termen și sfîrșind cu mediul social-politic, cultural, cu stilul de viață al oamenilor. Tot mai frecvent, adoptarea unei noi tehnologii, lansarea unui nou produs, sînt precedate de asemenea studii de impact, de evaluarea multiplă a efectelor lor. Desigur, asemenea studii sînt la început. Sînt tipuri de efecte — mai ales cele asupra modului de viață, de exemplu — care deocamdată sînt mai puțin inteligibile teoretic și practic. Explorarea lor însă reprezintă o preocupare efectivă tot mai intensă a științelor actuale. Și înainte întreprinderile făceau studii asupra efectelor adoptării unei noi tehnologii. Dar acestea erau limitate la efectele economice și la fezabilitatea tehnologică propriu-zisă. Așa-numitele *studii tehnico-economice*. Un studiu tehnico-economic are un dublu obiectiv: determinarea *fezabilității tehnologice* și a beneficiilor economice, a *rentabilității economice*. Aceste

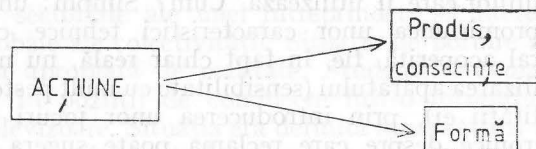
studii nu iau însă în considerare consecințele implementării tehnologiei asupra mediului natural (cît poluează, cît distruge, cît urîțește), asupra cumpărătorului (cum afectează calitatea vieții sale, cum modifică stilul său de viață, ce satisfacții și frustrări generează), asupra producătorului însuși (ce tip de muncă oferă, ce riscuri fizice și psihice include), asupra colectivității însăși (influențează utilizarea forței de muncă într-un mod pozitiv sau negativ, are efecte asupra egalității/inegalității sociale, distruge unele forme colective de organizare și/sau generează altele noi). Studiile de impact largesc imens sfera de explorare a studiilor tehnico-economice. Includerea lor efectivă în fazele pregătitoare ale deciziilor asigură o integrare mai organică, mai efectivă a activităților particulare în dinamica globală a colectivității. Un exemplu de asemenea preocupări îl reprezintă cercetările tot mai extinse legate de introducerea noilor tipuri de tehnologii: tehnologiile microelectronice, automatizarea și cibernetizarea, tehnologiile nucleare.

Vom recurge și aici la un exemplu-argument. Într-o discuție cu studenții unei universități din Occident s-a căutat să se provoace conștientizarea posibilelor contradicții dintre interesele sectoriale ale unei întreprinderi și interesele generale, globale ale colectivității. Situația de pornire a constituit-o una apropiată de realitate. Studenții trebuiau să se imagineze în poziții de conducere într-o întreprindere de radio și televizoare. Situația era definită în următorii termeni: datorită eforturilor anterioare, s-a asigurat o acoperire a cererii. Această realizare pozitivă are însă pentru întreprindere și efecte negative. Capacitățile productive sînt ridicate în timp ce cererea s-a plafonat cu mult sub posibilitățile acestora. În condițiile în care se presupune de asemenea că nu există cereri masive la export care să completeze cererea internă plafonată, cum ar proceda viitoarele cadre de conducere? Soluțiile formulate de studenți au fost foarte variate, exprimînd tocmai conflictul posibil între întreprindere și colectivitate. Un grup de propuneri se orientau spre rezolvarea problemei întreprinderii într-o manieră rentabilă pentru aceasta, dar cu efecte negative mai mult sau mai puțin directe asupra colectivității, de care studenții au fost de la început conștienți. Astfel, un participant la discuție avea în vedere o soluție referitoare la scurtarea *vieții fizice* a televizorului. Noua serie de televizoare programată să fie astfel concepută încît să i se asigure o viață mai scurtă (în locul unei durate de utilizare medii de 20 de ani, una

doar de 15 ani). Prin aceasta se asigură menținerea pe lung termen a cererii de televizoare la un nivel relativ ridicat. Nu au lipsit și soluții de-a dreptul cinice: forțarea scăderii duratei de viață fizică a actualelor televizoare. O altă soluție se referea la scurtarea *vieții morale* a televizorului: să se conceapă noi televizoare care prin caracteristici diferite să fie înalt dezirabile și care să convingă astfel consumatorii să renunțe la aparatele lor vechi care mai pot funcționa încă normal și să cumpere noile tipuri de aparate. Și cum se poate face acest lucru, s-a insistat mai departe! Există posibilitatea unei modificări importante a parametrilor funcționali ai aparatelor astfel încît ele să satisfacă mai bine și mai variat necesitățile populației. O asemenea cale este însă mai dificilă. Și, în anumite condiții tehnologice, ar putea fi chiar imposibilă. Mai există însă o posibilitate, pe care studenții au apreciat-o a fi nu numai mai simplă, mai fezabilă, dar totodată și destul de curentă în practica industrială contemporană: prin mimarea unor modificări care să dea mai mult impresia de noutate și superioritate absolută, încît să se creadă că noul aparat este efectiv cu totul altceva decît cel vechi, că reprezintă o condiție pentru bunăstarea familiilor care îl utilizează. Cum? Simplu: un design modern, promisiunea unor caracteristici tehnice care nu este integral acoperită, fie, în fapt chiar reală, nu modifică sensibil utilizarea aparatului (sensibilitate cu mult peste pragul perceptibilității ei), prin introducerea unor jocuri superficiale electronice despre care reclama poate sugera că vor schimba din temelii viața întregii familii, deși studiile psihologice demonstraseră că după cîteva zile, după ce noutatea a fost consumată ele nu vor mai fi practic deloc utilizate etc. După ce asemenea soluții au fost formulate, studenții au fost solicitați să le evalueze. Atitudinea lor a fost, evident pentru ei înșiși, ambivalentă. Pe de o parte, gîndindu-se la consecințele unor asemenea soluții asupra bunăstării colectivității, ei au fost cu toții de acord că ele sînt „cinice”, că au mai degrabă un efect negativ global decît unul pozitiv. Pe de altă parte, s-a estimat că ele nu sînt cu totul excluse din practica întreprinderilor actuale, confruntate cu urgența unor probleme imediate și limitate, cu eficiența proprie, secvențială. În acest context, exigențele practice care preasează asupra conducerii întreprinderilor sîlesc pe acestea să se gîndească cu prioritate nu la modul în care activitatea lor afectează starea de bunăstare a colectivității, ci la soluționarea unor probleme sectoriale, după criterii înguste par-

ționale: cum să asigure locuri de muncă tuturor muncitorilor, cum să realizeze beneficii economice fără investiții suplimentare, cum să găsească cumpărători pentru produsele sale. Au existat însă și alte soluții fondate pe o responsabilitate globală a producătorului. Un student a argumentat astfel că soluțiile enumerate mai înainte exprimă în fapt comoditatea producătorului, inerția, lipsa de imaginație atît sociologică cît și tehnologică. Un director pătruns de misiunea sa socială trebuie să caute soluții calitativ diferite. Dacă producția unui bun se află spre limitele ei de saturație, atunci capacitățile productive trebuie din timp orientate spre producerea altor bunuri care să fie efectiv necesare colectivității. O asemenea soluție, deși ridică probleme dificile de reorientare și reorganizare a muncii pare să fie singura direcție compatibilă cu noua societate, centrată pe om și pe bunăstarea sa reală.

În imperativul moral al calității vieții mai este implicată încă o cerință: responsabilitatea trebuie să se exercite nu numai în legătură cu *produsele* (consecințele) acțiunii, dar și cu *forma* sa.



Există, în mod curent, o înțelegere simplificată. Acțiunile noastre sînt importante numai prin rezultate, eventual și prin consecințele pe care le produc. În fapt însă, acțiunile sînt ele însele parte a vieții noastre, afectîndu-ne, în această calitate pozitiv sau negativ. În aprecierea efectului acțiunii asupra calității vieții trebuie considerată în consecință și *forma* activităților umane, procesul însuși de realizare a „produselor“, a scopurilor. O asemenea idee nu este, în esența sa, nouă. Reflecția etică a fixat-o de mult într-o exigență clară: importante sînt nu numai scopurile, dar și mijloacele. Calitatea mijloacelor este în sine importantă, chiar dacă facem abstracție (lucru în fapt imposibil) de rezultatul lor final.

Să ne imaginăm o colectivitate care organizează un proces de producție capabil să ofere toate bunurile necesare. Este doar această condiție — producerea unei abundențe de bu-

nuri — suficientă pentru justificarea oricărui proces de producție? În cea mai mare parte, da. Dar nu integral. Mai trebuie să determinăm și semnificația pentru persoana care acționează. Ce efecte produce asupra activității pe care o depune în sfera producției. Dacă munca tuturor este grea, monotonă, frustrantă psihologic, plină de tensiuni, putem considera omul sau respectiva colectivitate a fi fericită? Reprezintă o justificare suficientă abundența de bunuri destinate consumului pentru o viață de muncă (aproape o treime din întreg timpul de care existența noastră dispune) insatisfăcătoare, generatoare de infirmități fizice, psihice și chiar sociale și morale? Cu alte cuvinte, dacă ar fi să alegem într-o abundență mare de bunuri cîștigată printr-o muncă epuizantă uman, grea, abrutizantă sau o abundență moderată, dar obținută cu un efort mai puțin costisitor uman, sau chiar cu o muncă plăcută, interesantă, ce am alege? Înainte de a formula propriul răspuns la întrebare, ar fi interesant de știut ce cercetări s-au efectuat în această direcție. În ultimii ani, s-au făcut o mulțime de studii și cercetări de „opinie“ în legătură cu raportul dintre timpul liber și muncă. În multe țări ca Franța, Olanda, Canada s-a produs o deplasare semnificativă de atitudine. La întrebarea „ce ați prefera, o mărire a numărului de ore de muncă, însoțită, evident de o creștere corespunzătoare a salariului“, majoritatea populației anchetate în aceste țări dau categoric un răspuns negativ. Ba mai mult. Un fragment tot mai ridicat al populației preferă chiar o scădere substanțială a timpului acordat muncii, acceptînd să-și organizeze viața cu mijloace economice mai modeste. Tot felul de combinații muncă/timp liber apar: munci parțiale (cîteva ore pe zi sau cîteva zile pe săptămînă), perioade mai lungi neplătite, de vacanță, în timpul anului, anul sabatic (extinderea celui de-al șaptelea an ca an liber) etc. Și aceasta se poate găsi nu numai în comportamentul practic. Sînt multe persoane care preferă tot mai mult munci interesante, chiar substanțial mai prost plătite. Și acest lucru nu este chiar nou. Au existat întotdeauna preferințe pentru munci mai modest remunerate (muncile intelectuale nu sînt întotdeauna mai bine remunerate decît muncile mai puțin calificate), dar mai plăcute, mai interesante, mai atractive creator, cu un statut social superior.

Și iarăși, nu sîntem în fața doar a unui simplu deziderat. Societatea actuală face eforturi pentru perfecționarea atît a produselor activității umane, cît și a acestor activități,

însele, adică a formelor lor. Fiecare întreprindere stă sub cerința imperioasă de a oferi colectivității produsele de care are nevoie și într-un mod rentabil (aceasta este de fapt rațiunea de a fi a oricărei întreprinderi). Dar totodată apare cu tot mai multă claritate un nou imperativ, secund: munca însăși să fie pentru cel care o depune o parte cât mai plăcută și satisfăcătoare a vieții sale, o sursă de realizare, de împlinire umană. Un postulat de bază al sociologiei industriale actuale se referă la faptul că sînt justificate doar acele schimbări în organizarea muncii care produc simultan o creștere a productivității și a satisfacției. Timp de decenii s-a discutat în literatura de specialitate dacă cele două *outputuri* principale ale muncii — producție și satisfacție umană — sînt divergente sau convergente. Imaginea tradițională a muncii sugera mai degrabă divergență. Performanțele în muncă pot fi crescute doar sporind eforturile, „scrișnind din dinți”, cu prețul deci al epuizării fizice și psihice. Plusul de productivitate se plătește în unități de satisfacție umană. Și invers. Dacă am vrea să creștem satisfacția umană a muncii, nu avem o altă posibilitate decît sacrificînd într-o oarecare măsură rezultatele muncii, performanța. O asemenea idee s-a dovedit însă a fi falsă din cel puțin două puncte de vedere. Primul este cel al însăși *realității* ei. Multe studii empirice au scos în evidență faptul că satisfacția muncii nu este un simplu sub-produs al activității, fără nici o legătură cu performanța, ci acționează totodată ca un factor determinant al performanțelor. Insatisfacția în muncă blochează performanțele ridicate, generează un larg set de *comportamente contra-productive*. Ea nu este deci o sursă a performanțelor. Dacă vrem să avem rezultate mai bune ale activităților umane, trebuie printre altele să asigurăm și un nivel acceptabil de satisfacție a muncii. Satisfacția este un mijloc care conduce la performanță. Și această contribuție se poate chiar măsura. Luîndu-se în considerație atît efectele *directe* ale satisfacției/insatisfacției asupra performanței (atît asupra componentelor cantitative, cît în special asupra celor calitative), cît și a celor indirecte (absenteism, fluctuație, tensiuni și conflicte) se poate determina, așa cum s-a și făcut, cu cît crește performanța economică a unei întreprinderi dacă ar crește cu o unitate gradul de satisfacție în muncă al membrilor săi. Al doilea punct de vedere este cel al *posibilității*. Este adevărat că în unele situații, performanța este mai degrabă divergentă cu satisfacția decît convergentă. Aceasta nu înseamnă însă că sîntem în fața unei relații care

se impune cu fatalitatea unei legi a naturii. Dimpotrivă, este rezultatul lipsei de imaginație tehnologică și organizatorică. Practic sînt puține situațiile în care să nu se poată găsi o posibilitate de organizare a muncii în care performanța să fie convergentă cu satisfacția. Idealul care îl animă pe sociologul industrial este în consecință de a identifica acel tip de organizare socială și tehnologică în care să se maximizeze simultan performanțele și satisfacția. Tot ceea ce s-a acumulat pînă acum în sociologie și psihologie este suficient pentru a ne permite să facem o predicție sigură: societatea viitorului, a unui viitor imediat, semnificativ pentru noi, nu va fi o societate în care abundența va fi obținută cu „sudoarea frunții”, ci mai degrabă printr-o activitate de muncă în sine satisfăcătoare, interesantă, stimulatorie, sferă importantă a plinătății vieții.

De aceea, una dintre ideile noi apărute în ultimii ani este aceea a *calității vieții de muncă*. Termenul sună cam artificial în limba română, deși el este foarte exact. De aceea am preferat totuși un altul mai în spiritul limbii: *calitatea umană a muncii*. Acest nou termen se referă la semnificațiile muncii nu prin produsele, consecințele sale, ci prin forma sa asupra calității vieții; semnificațiile muncii pentru cel care o depune, ca parte integrantă a vieții sale. Interesul cade în această perspectivă asupra surselor de satisfacție și insatisfacție, de împlinire sau de deformare umană-frustrare asociate cu sfera muncii. Calitatea umană a muncii (calitatea pentru om, pentru autor a muncii) reprezintă o sferă importantă a calității vieții. Creșterea calității vieții nu poate fi realizată decît prin creșterea calității *tuturor sferelor* care compun viața, inclusiv prin creșterea calității umane a muncii.

Am accentuat asupra cazului muncii pentru că el este cel mai reprezentativ din acest punct de vedere. Problema este însă mult mai generală. Asemenea dihotomii dureroase (rezultate/activitate) pot apare în orice sferă a vieții. Ceea ce noi numim în mod curent viață este compus dintr-o mulțime de activități a căror rațiune o reprezintă produsele lor, dar ele constituie totodată elemente componente ale însăși vieții noastre. Nu le facem desigur pentru ele însele, ci pentru scopurile pe care le urmărim. Dar, realizîndu-le, ele devin automat parte a vieții noastre. Și, în această calitate, ele trebuie să devină obiect al „umanizării”, al afirmării de sine. Omul umanizează nu numai natura, dar, permanent, și pe el însuși. Fiecare sferă a vieții sale, fiecare activitate

pe care o depune o vrea totodată în conformitate cu propria măsură umană; vrea să-l exprime pe el ca om, să-l realizeze uman, să-l confirme ca ființă umană. Învățăm pentru a ști, nu de dragul învățării, după cum nu muncim de dragul de a munci. Dacă roboții ar produce toate bunurile materiale de care avem nevoie, nu am avea nici o rațiune pentru a nu-i lăsa să o facă. Dacă am ști totul fără să învățăm, nu am mai dedica o parte importantă a vieții noastre acestei activități. Dar dacă trebuie să muncim, să învățăm etc., de ce să nu facem acest lucru într-un mod plăcut? De ce nu am transforma aceste activități în acțiuni „umane” bogate în surse intrinseci de satisfacție, împliniri, creație? De ce nu am încerca să eliminăm din ele cât mai mult posibil frustrările, tensiunile distructive, insatisfacțiile? Imperativul calității vieții se referă deci la toate tipurile de activități umane, atât din punctul de vedere al scopului lor, al rezultatelor scontate, cât și din cel al formei lor, ca elemente componente esențiale ale vieții actorilor lor.

Decalajul dintre rezultat și formă este pentru om profund alienant. La aceasta însă s-ar putea formula și obiecții. Sînt momente în care rezultatele sînt atât de importante, de vitale, încît ele trebuie obținute cu orice preț. În aceste momente nu mai contează, sau nu mai trebuie să luăm în seamă dacă munca este grea, periculoasă chiar, dacă învățarea este obositoare, stresantă, dacă trebuie să învingem oboseala, să ne mobilizăm toate energiile, să renunțăm la multe lucruri care ne-ar face mult mai multă plăcere. Observația este întemeiată, dar ea nu este în fond o obiecție. Nimeni nu poate nega că există asemenea momente. Dar ele sînt *momente*. Nu putem accepta cronicizarea lor. Sociologii au pus adesea în evidență patologii umane generate de asemenea decalaje pe termen lung între rezultatele acțiunii și forma acesteia. Există, în anumite împrejurări istorice, generații întregi care trăiesc drama unor asemenea decalaje. În condiții de raritate severă a bunurilor necesare, oamenii fac eforturi de a munci mai mult, indiferent de oboseală, de riscuri, de renunțări și insatisfacții imediate. Pe lung termen însă efectul pare a fi diferit de cel scontat. După ce bunăstarea dorită a fost, într-o anumită măsură obținută, oamenii constată că nu știu să se bucure de ea; că viața lor a rămas sau a devenit săracă, epuizantă. Sînt generații întregi care au experimentat drama de a ști doar cum să „adune”, dar nu știu cum să se bucure de ceea ce

au adunat. Pe lung termen, sacrificarea formei pentru rezultat se răzbună.

În multe lucrări științifice se găsește dihotomia dintre *instrumentalitate* și *expresivitate*. Sînt activități predominant instrumentale. Le realizăm nu de dragul lor, ci pentru rezultatele, produsele lor. Munca sau învățarea sînt asemenea activități. Sînt alte activități pe care le facem pentru ele întrucît aici ne exprimăm pe noi înșine, ne realizăm, ne regăsim, ne autoconstruim, descoperim surse specifice de satisfacție în sine. Cea mai tipică activitate de acest fel este *jocul*. Copiii se joacă pentru plăcerea însăși a jocului, nu pentru că jocul ar produce dezvoltarea capacităților lor de gîndire, de interacțiune, ar educa voința, disciplina, capacitatea de concentrare etc. chiar dacă și acest lucru este prevăzut. Citim cel mai adesea o carte pentru că ne face plăcere lectura ei, iar nu pentru că prin aceasta am dobîndi mai multe informații, ne-am spori cultura. Primul tip de activitate este instrumental; celălalt expresiv. Desigur, nu există o linie de demarcație clară între cele două tipuri de activități. Pentru noi însă distincția este utilă întrucît ne poate ajuta să formulăm cu mai multă claritate problema noastră. Imperativul calității vieții cere ca toate activitățile noastre să fie transformate în activități „expresive”, chiar dacă rațiunea lor ultimă stă în produsele pe care le realizează. O calitate superioară a vieții poate fi realizată cînd toate activitățile noastre vor fi nu numai eficiente, dar totodată și satisfăcătoare în ele însele, prilejuri de realizare umană. Analizînd dezvoltarea societății umane în perspectiva dezvoltării tehnologice viitoare, Marx este autorul unei teze mult disputate în această privință. În condițiile unei organizări de tip comunist a societății și, desigur, pe baza unei tehnologii avansate, munca va înceta să fie o obligație frustrantă, un simplu mijloc de asigurare a existenței, devenind o sferă a vieții umane, în care persoana își poate dezvolta capacitățile creatoare, se poate realiza; deci devine o *necesitate*. Prin ea însăși, munca va oferi instrumentele satisfacerii unor necesități umane. Pentru a fixa mai bine această idee, Marx utiliza expresia „munca — joc liber al omului cu forțele naturii”. Ideea de joc sugerează tocmai transformarea muncii dintr-o activitate strict instrumentalistă, într-o activitate cu importante caracteristici expresive. De fapt, Marx nu avea intenția să spună că munca va deveni o activitate gratuită. Ea se va face, desigur, numai în vederea obținerii unui rezultat. Dar ea va reprezenta totodată o

formă plăcută a vieții umane, în sine satisfăcătoare, un cadru al realizării de sine, al autoexprimării cu sens.

În fine, imperativul calității vieții precizează că toate eforturile trebuie orientate spre creșterea stării de satisfacție colectivă și individuală. Și, din acest punct de vedere, formularea sugerată aici se distanțează de opțiunea individualistă, specifică moralei de tip burghez. Etica secolului al XVIII care exprima societatea burgheză în cristalizare, aducea drept obiectiv suprem „interesul personal just înțeles”. Fiecare trebuie să-și cultive propriul interes, desigur însă în „țesut just, rațional. Cu alte cuvinte, un interes individual „tolerant” față de celelalte interese individuale, care „coexistă pașnic” cu acestea. Interesul colectiv reprezintă o rezultantă indirectă a intereselor individuale, o sumă a lor. El este satisfăcut, în măsura în care fiecare își satisface propriul său interes, în limitele însă ale unui „faire-play” generalizat. O asemenea etică este, evident, reflexul organizării economice bazate pe mica producție de mărfuri și pe piață, în care doar interesul individual reprezintă o entitate clară, care poate modela acțiunile umane, interesul general reprezentând o abstracție, lipsită de consistență la nivelul definirii obiectivelor practice ale activității. Într-un asemenea sistem nu existau obiective „generale” pe care oamenii să le realizeze printr-o activitate sistematică și direct orientată, sau, în măsura în care ele existau, reprezentau aspecte marginale, iar nu de fond: reglementarea relațiilor dintre indivizi, contracararea unor perturbări venite din exterior etc. În societatea actuală, inclusiv în cea capitalistă, acest model care descria destul de realist societatea capitalistă a secolului XVIII, este din ce în ce mai inadecvat. Interesele colective se conturează cu tot mai multă claritate, apărând tot mai semnificative acele activități orientate direct spre realizarea lor. În mod special, organizarea socialistă, modifică structural perspectiva. Activitățile sociale sunt orientate spre satisfacerea sistematică a intereselor sociale (care exprimă sinteza la nivelul colectivității a intereselor individuale), interesele individuale fiind satisfăcute indirect, ca urmare și pe măsura realizării obiectivelor colective. Fericirea individuală devine, în societatea actuală extrem de complexă, tot mai mult o funcție a succesului în funcționarea colectivității în ansamblul ei. Sănătatea individuală depinde într-o măsură decisivă de calitatea sistemului social de asistență sanitară. Formarea personalității depinde de calitatea sistemului de învățământ. Satisfacțiile pe care le putem deriva

din muncă depind de condițiile mai generale tehnice, economice, organizaționale, culturale care prezidează organizarea colectivă a muncii. Bunăstarea economică a fiecăruia depinde într-o măsură decisivă de bunăstarea colectivă. În societatea contemporană, datorită interdependențelor crescute, datorită gradului ridicat de socializare a tuturor condițiilor de viață, calitatea vieții personale nu poate fi realizată în ultimă instanță doar ca rezultat al efortului personal, ci este profund determinată de calitatea condițiilor colective de viață. Iar acestea nu pot fi perfecționate într-un ritm rapid decât prin contribuția conștientă, activă a membrilor colectivității, printr-un efort colectiv organizat și orientat. O etică colectivă este expresia organică a noilor condiții ale societății contemporane, așa cum etica individualistă era expresia primei faze a dezvoltării capitalismului.

Ca o reacție la etica individualistă și, totodată, ca expresie a unor condiții mai particulare care au caracterizat fazele dramatice ale revoluției socialiste, s-a cristalizat o etică socializantă. Această etică pune accentul pe orientarea socială a persoanei umane. În perspectiva societății actuale este clar că ea simplifică excesiv relația individ/colectivitate. Simplificarea constă în faptul că se avea în vedere o relație simplă de succesiune și de determinare strictă: 1) individul își orientează întreaga sa activitate spre realizarea obiectivelor sociale, spre satisfacerea necesităților colective; 2) ca rezultat al realizării obiectivelor sociale, colective, și doar pe măsura acesteia, sunt satisfăcute indirect și necesitățile individuale. Cu alte cuvinte, orientarea individului este strict socială; colectivitatea, într-un moment secund, se preocupă (nu individul) de satisfacerea necesităților indivizilor. Ca expresie a unor momente excepționale, s-a cristalizat o etică a sacrificiului. Individul trebuie să se sacrifice pentru binele colectivității. Este clar că un asemenea imperativ are valabilitate doar în situații de excepție, când interesele fundamentale ale colectivității sunt primejduite, când soarta individului depinde într-o manieră absolut directă de soarta colectivității. El nu poate fi însă considerat ca un imperativ permanent. Dacă fiecare membru al colectivității își sacrifică fericirea personală pentru ceva mai general, atunci în ce ar mai putea consta fericirea colectivității în ansamblu? De fapt, conceptul de bunăstare colectivă, de fericire colectivă este un *concept sumativ*. Colectivitatea ca atare nu este fericită sau nefericită. Fericirea, bunăstarea sunt stări eminate personalmente. Fericirea colectivă înseamnă nivelul de

NATURA UMANĂ

fericire al membrilor colectivității. Doar dacă colectivitatea ar fi *altceva* decât indivizii care o compun, atunci fericirea sa ar putea fi realizată prin sacrificiul tuturor membrilor săi. Dacă etica sacrificiului este justificată pentru momentele excepționale ale istoriei, ea este lipsită de semnificație pentru starea normală, obișnuită, de dezvoltare a societății. Versiunea cea mai răspândită a eticii socializante se fundează însă pe ideea unei relații unilinare și simple între individ și colectivitate. Schematic, această idee este următoarea: individul acționează pentru satisfacerea intereselor colectivității; colectivitatea se preocupă mai departe de satisfacerea intereselor membrilor săi. După cum se poate vedea, o asemenea idee reprezintă exact opusul ideii ce guvernează etica individualistă. Acolo, indivizii acționează direct spre satisfacerea intereselor lor individuale, interesul colectiv fiind o rezultantă indirectă, dar automată a acestora. Aici, individul acționează orientat spre satisfacerea intereselor colective, satisfacerea intereselor individuale reprezentând un rezultat indirect și automat al acestora. În mare măsură, această presuposiție este corectă. Dar nu total. Colectivitatea își asumă din ce în ce mai multe responsabilități în organizarea condițiilor necesare vieții indivizilor, dar în nici un caz nu anulează inițiativa acestora. Este o simplificare nu numai eronată, dar și dăunătoare din punct de vedere practic de a nu lua în considerare orientarea activă a indivizilor atât pentru satisfacerea intereselor colective, cât și a celor individuale. Indivizii sînt aceia care trebuie să-și asume responsabilitatea organizării proprii lor vieți, să fructifice înțelept, responsabil, creativ condițiile oferite de colectivitate. În ultimă instanță, fericirea și-o face fiecare singur, colectivitatea oferindu-i suportul necesar. Din această rațiune, imperativul calității vieții afirmă dubla orientare a individului: pe de o parte, spre satisfacerea intereselor colective — orientarea colectivistă, altruistă, spre ceilalți —, iar pe de altă parte, spre propria sa viață. Persoana umană nu poate să-și delege niciodată responsabilitatea pentru propria sa viață, celorlalți, colectivității din care face parte, ori vreunei instituții sociale. Morala calității vieții presupune o dublă responsabilitate a individului: față de colectivitate și față de sine; îmbină orientarea colectivistă cu înțelepciunea personală a organizării corespunzătoare a propriei vieți.

Discuțiile despre calitatea vieții au însă un punct sensibil: ce este omul, care sînt necesitățile, aspirațiile sale? Calitatea diferitelor condiții sau sfere ale vieții este judecată în raport cu omul. Dar ce este acesta?

Deși problema naturii umane a reprezentat o temă centrală a reflecției filosofice, deși de om se ocupă o mulțime de discipline științifice, dacă ar fi să răspundem într-un mod simplu, dar satisfăcător la întrebarea ce este acest „fenomen ciudat” al universului, am observa că răspunsul refuză să se cristalizeze. Cuvintele devin alunecoase, iar imaginea generală năpădită de fum. Nu este cazul să facem aici o trecere doctă în revistă a tuturor încercărilor de a defini esența umană, dar poate nu este totuși lipsit de interes să schițăm direcțiile mari în care răspunsul a fost căutat.

Dacă am lua un dicționar de expresii celebre am găsi cîteva tentative, deși destul de puține, de a surprinde într-o frază ceea ce este specific pentru existența umană în raport cu existența non-umană. Poate cea mai atractivă caracterizare (nu definiție!), datorită indiscutabil caracterului ei metaforic, poetic, îi aparține filosofului francez Pascal: „Omul este o trestie gînditoare; este cea mai fragilă trestie din univers, dar este singura care are conștiința fragilității sale”. Este adevărat că ceea ce îl deosebește pe om de toate celelalte ființe (sau să preferăm termenul de existențe?) din Univers este *conștiința*. Dar această caracteristică ne ajută destul de puțin să înțelegem natura propriu-zisă a omului. Conștiința este mereu o conștiință de sine: capacitatea omului de a medita asupra sa însuși. Dar ce este el însuși? Există definiții care îl plasează pe om în centrul Universului. Aceiași Pascal spunea inspirat că omul, în mijlocul naturii, este „un neant față de infinit, un tot față de neant, o medie între nimic și tot”. El este „o oglindă” a Universului, „o

lume mică" (Democrit) în raport cu acesta, dar nu mai puțin o lume.

Pentru Mihail Ralea, omul este „o ființă care întârzie acțiunea”. O asemenea caracteristică este, în imaginea filosofului și psihologului român, o sinteză a tuturor studiilor de psihologie. Toate celelalte ființe se caracterizează printr-un răspuns automat asociat cu stimulul venit din exterior. Niște mecanisme. Omul singur introduce între stimul și răspuns o discontinuitate, o amânare, o întârziere. El a dobândit marea capacitate de a rupe lanțul automatismului, cauza care stă la baza întregii naturi: cauza generează fără nici o ezitare efectul. Omul șovăie, ezită. Și în această ezitare a sa el interpune, între stimul și răspuns, o întreagă lume: conștiința construiește un nou univers al valorilor: cultura. Ezitarea este cea care îi permite să aleagă răspunsul în cunoștință de cauză, să cumpănească, să elaboreze soluții, să se rupă de determinismul exterior, promovind, liber, propriul său determinism.

Interesat de acel ceva care l-a făcut pe om ceea ce este Marx sugera o altă abordare, devenită celebră. Definitiv pentru om este munca. Spre deosebire de celelalte ființe care există adaptându-se la mediul lor de viață, omul există transformându-l. Activitatea de transformare, de creare a bunurilor necesare vieții, iar nu consumul darurilor naturii, este aceea care l-a desprins pe om de natură, împingându-l pe o traiectorie unică, singulară.

Rabindranath Tagore accentuează o altă caracteristică, nu mai puțin unică: „Omul este un copil; darul său cel mai înalt este darul creșterii”. Omul este așadar o ființă deschisă, caracterizată prin continuă autodezvoltare, creștere, perfecționare de sine.

Este evident însă că a caracteriza existența umană printr-o trăsătură, fie ea și cea mai importantă, nu înseamnă cituși de puțin a ne apropia de ceea ce este natura umană în întreaga ei complexitate. Fără o teorie a omului, definițiile, oricât de pătrunzătoare ar fi, rămân simple metafore poetice.

1. DOMNUL NIMENI

În 1947, filosoful existențialist francez Jean Paul Sartre, fără îndoială cel mai influent filosof al acelei vremi, caracteriza natura umană, în lucrarea *Existențialismul este un umanism*, prin următoarea formulare: spre deosebire de toate celelalte lucruri din univers, în cazul omului *existența precede*

esența. Să luăm un exemplu ilustrativ pentru teza sartriană: un creion. De la început, adică de când există, el a fost înzestrat simultan și cu o esență — aceea de a scrie. Pe parcursul existenței sale, el nu încetează de a mai fi creion; nu își schimbă esența. El poate fi ascuțit sau bont, lung, sau împuținat de succesivele ascuțiri, ros de stăpînul său nervos. Dar în oricare din aceste ipostaze el rămîne ceea ce a fost de la început: și anume creion. Această caracterizare este valabilă pentru toate lucrurile non-umane: în cazul lor, *esența este simultană cu existența*; dată de la început cu aceasta și invariabilă pe toată durata ei. Nașterea omului este un act de „aruncare” a sa într-o existență nedeterminată. Inițial, spune Sartre, el există, dar încă nu este nimic: nici bun, nici rău, nici curajos, nici fricos, nici criminal și nici sfînt. El este doar o posibilitate. Sau mai bine zis un set indefinit de posibilități. Prin opțiunile care stau la baza actelor sale el își definește mereu esența. Omul este așa cum acționează. Optînd pentru o acțiune sau alta, el optează pentru propria sa esență. Și pe tot timpul vieții (durata existenței), esența sa rămîne permanent deschisă, redefinibilă. Pînă în ultima clipă a existenței, lașul poate deveni curajos, cinstitul, necinstit, mincinosul, sincer, lașul, erou. În filosofia existențialistă doar moartea pune definitiv punct esenței, o închide; suspendă irevocabil posibilitatea de a fi altceva decît a fost; te fixează iremediabil în trecutul pe care ți l-ai făcut. Moartea transformă persoana umană într-un lucru care nu mai poate fi decît ceea ce este (mai precis, ceea ce a fost).

O altă teză a filosofiei existențialiste este că în cazul omului, „esența este suspendată în libertate”. Între existența umană și esența umană există astfel o discontinuitate absolută. Un neant. Să numim acest neant, propune Sartre, libertate. Alegerile noastre, care ne fac și refac mereu esența, sînt libere în mod absolut. Nimic nu ne determină fatal de a fi într-un fel sau altul. Sartre formulează această idee astfel: nu avem *nici o scuză*. Nici condițiile prezente în care omul trăiește, nici trecutul lui nu îi determină în nici un fel alegerile. Și deci nu îl scuză. Omul este liber în mod absolut să opteze pentru ceva sau altceva. Situația în care el trăiește (și mereu este într-o anumită situație) nu reprezintă decît cadrul vieții sale, iar nu determinantul ei. În interiorul posibilităților conținute în situația lui de viață, poate alege nedeterminat, orice.

Așadar, libertatea este atât de absolută în concepția lui Sartre încât implică logic o natură umană total *vidă*. Omul este liber nu numai în a-și alege un curs sau altul al acțiunii sale; el este liber și în raport cu *criteriile alegerii*. Oamenii, susțin existențialistii, s-au amăgit mereu că alegerile lor sînt orientate de un sistem de valori preexistent, dat, înscris undeva în ordinea universală. Ei au fost tentați să-l facă pe Dumnezeu responsabil de sistemul lor de valori. Dumnezeu a făcut această alegere fundamentală pentru om: ce este bine și ce este rău. Nu Dumnezeu l-a chemat pe Moise în virful muntelui înmîinîndu-i cele zece porunci, care reprezintă fundamentul valorilor? Dumnezeu este deci, în ultimă instanță, purtătorul sau generatorul naturii umane. El i-a fixat, sub formă de porunci, contururile. I-a dat omului paradigma existenței sale fixînd granițele binelui și răului. Dar mitul religios, raționează Sartre, are aici o funcție mistificatoare: el este menit a crea oamenilor o liniște existențială fundamentală, de a-i scăpa de asumarea deplină a responsabilităților. Liniile de bază ale esenței lor sînt fixate din exterior, dincolo de orice opțiune individuală. Dar Dumnezeu a murit, constată concludiv filosoful francez. Rațiunea omului i-a năruit pretenția de realitate. Și odată cu aceasta, omul a rămas, cu el însuși, singur, lipsit de orice scuză. Binele și răul nu îl alege nimeni pentru el și în locul lui. Trebuie să și-l definească singur. Tabla de valori în cadrul căreia trebuie să și definească esența nu o găsește nicăieri: ea nu este înscrisă nici într-o ordine Universal-naturală, simbolizată de Dumnezeu, nici într-o ordine interioară existenței lui. Nu există o natură (esență) umană dată, preconstituită alegerilor lui și care să îl orienteze. Existența omului este *vidă* de orice determinare. El este liber în sens absolut. Nimeni nu îi spune ce este bine și ce este rău: ce să aleagă. Omul este *singur* în fața alegerii sale. Și responsabilitatea sa este covârșitoare. Pentru că, „alegîndu-se pe sine, el alege umanitatea”. Natura umană nu este „dincoace” (adică înainte) de alegere, ci „dincolo” (deci după) alegere. În acest sens, în existențialism, natura umană este *vidă*. Omul nu se naște cu o natură dată, continuă Sartre. Ea este obiectul alegerii libere a omului. Prin simpla existență a sa, omul *este nimic*. El devine totul ca rezultat al alegerii sale libere. Aceasta este o foaie albă pe care fiecare și-o completează în tot timpul vieții prin faptele sale. Nu există o morală dată, pentru că ea ar putea fi considerată a reprezenta contururile generale ale naturii umane. Morala

însăși este subiect al alegerii individuale absolut libere, nedeterminate de nimic.

Existențialismul ocupă o poziție unică în istoria gîndirii filosofice. Pentru toți gînditorii, libertatea reprezintă unul dintre bunurile cele mai de preț ale omului, o aspirație fundamentală a sa. Adesea găsim ideea că efortul general, care stă la baza întregii evoluții a omului, este acela de a cucerii și largi libertatea. Existențialismul, credem că este aici unica excepție. Surprinzător, în viziunea lui, libertatea devine o povară, o sursă continuă de anxietate. Astfel, în fața asumării ei, ființa umană șovăie, se înpăimintă, este cuprinsă de o profundă greață existențială, de o acută neliniște și incertitudine. Din bunul cel mai de preț, libertatea devine un chin insuportabil, o condamnare. Mai mult, libertatea nu trebuie cucerită. *Ea este*. Mereu, în situația sa unică, omul se află în fața opțiunilor, liber, lipsit de orice punct de sprijin, de reper, de orice criterii sau valori preconstituite.

Sartre introduce în acest punct al analizei o idee tranșantă. Alternativele care stau mereu în fața alegerii omului *sînt egale*. Este o idee șocantă. Bunul simț, toate reflecțiile filosofico-etice presupuneau că alternativele dintre care alegerea omului se exercită nu sînt egale. Ele se ierarhizează în funcție de valoarea lor diferențiată în raport cu necesitățile umane, cu sistemul lui de valori morale. Unele sînt mai bune, altele sînt mai proaste; unele sînt mai atractive, altele sînt mai puțin atractive. Natura umană, înscrisă în străfundurile existenței se proiectează asupra alegerii, orientînd-o. Dificultatea în alegere constă în ierarhizarea valorică a alternativelor. Odată ce știm ce este mai bun, ce este preferabil, alegerea devine un act automat. Platon se întreba retoric cu mai bine de 2000 de ani în urmă: putem gîndi că cineva care știe ce este binele nu îl va alege? Răul este făcut doar din neștiință! Dacă omul știe, alegerea sa nu mai este deci problematică. Dar dacă natura umană este *vidă*? Dacă nu preexistă alegerii nici un fel de criteriu dat al binelui și răului care să ne ajute să clasificăm în ordinea preferințelor alternativele, atunci, logic, alternativele sînt egale. Nimic nu le ierarhizează. Și mai mult. Dacă raportăm mulțimea alegerilor omului la destinul lui ultim, la singura certitudine, la moarte? (existențialistii sînt obsedați de tema morții; pentru ei moartea este singura certitudine a omului), atunci, alternativele ne vor părea și mai absurd de egale. Ele sînt atât de lipsite de importanță în fața morții încît

devin indiferente. În acest caz, egalitatea alternativelor face din alegere o tortură. Este extrem de dificil a asuma o asemenea libertate absolută, atât de absolută încât depinde de noi și sensul alegerilor și valoarea lor. Nu este de mirare că omul caută să evadeze din această condiție existențială a sa; să inventeze puncte de sprijin înafara sa sau înlăuntrul său, dar absolute. Se caută scuze și pretexte. În această logică, Dumnezeu ar fi o asemenea scuză, o încercare de autojustificare, de evitare a asumării responsabilității totale. Este o iluzie confortabilă care are menirea de a-l salva pe om de la asumarea conștientă a libertății absolute. Iluziile, pretextele și scuzele viciază însă existența. Singura morală pe care existențialismul o recunoaște este, în consecință, asumarea lucidă a libertății absolute, înfruntarea deschisă a golului existențial pe care omul îl reprezintă în fapt și pe care alegerea sa absolut liberă urmează să-l umple. În lucrarea sa fundamentală, *Ființă și Neant*, Sartre spunea din acest motiv că omul este prezența neantului în lume. Singura trăsătură definitorie a omului este aceea de a fi liber în mod absolut. Iar libertatea necondiționată înseamnă că omul este, prin natura sa, un *Nimeni*. El trebuie să se construiască din nimic. Să pună un sens într-o lume absurdă.

Desigur, filosofia existențialistă putea să măgulească pe om prin exaltarea libertății și responsabilității sale. Dar nu tot ceea ce este măgulitor e și adevărat în același timp. Privită din perspectiva celor câteva decenii ce s-au scurs de la momentul în care existențialismul reprezenta una dintre cele mai influente filosofii, teoria cu privire la ruptura tranșantă dintre existența și esența umană, la libertatea absolut necondiționată a omului de a-și alege o esență proprie, pare o exagerare excesiv simplificatoare, mai mult naivă. Cercetările marxiste asupra naturii umane merg în cu totul alte direcții. Ele scot în evidență natura socială și determinările mediului socio-cultural în care omul trăiește. Deși omul este liber să opteze pentru alegerile și acțiunile sale, existența sa nu poate fi considerată ca o „tabula rasa”. Viziunea dialectică oferă o sinteză reușită a două perspective distincte dar complementare: natura umană pe de o parte este înscrisă în coordonatele fundamentale ale existenței, iar pe de altă parte reprezintă și o alegere liberă a omului. Orice alegere se desfășoară deci în cunoștința de cauză; opțiunile omului fiind dirijate de criterii valorice

social și cultural constituite; esența umană este definibilă doar în contextul socio-cultural; omul nu se poate desprinde de cerințele colectivității în care trăiește.

2. SUFLET SAU TRUP

Poziția existențialistă este netipică pentru cugetarea filosofică. De regulă, s-a presupus mereu că omul este *Cineva*. Adică el are o natură, o esență universală înscrisă în străfundurile existenței. Dacă, cu excepția vocilor existențialiste, putem găsi un consens aproape unanim privitor la existența unei naturi umane „date”, universale, existentă în fiecare persoană, pasul următor — răspunsul la întrebarea: în ce constă această natură? — a generat o largă gamă de opțiuni. Abordarea filosofică tradițională a naturii umane a fost dominată mult timp de dualitatea trup/suflet (spirit). Omul părea a fi scindat în două nivele existențiale nu numai diferite, dar chiar și opuse: unul material — trupul, cu necesitățile sale materiale, biologice (mîncare, băutură, odihnă etc.) — și altul spiritual — sufletul, cu cerințele specifice de cultivare a lui prin cunoaștere, valori morale ca înțelepciune, virtute, demnitate, frumos. Trupul are deci necesitățile sale proprii (materiale), spiritul pe ale sale (spirituale). Dihotomia persistă și astăzi în limbajul de zi cu zi. În mod natural deci, omul are înscrise în existența sa o pluralitate de cerințe, exigențe, valori. Ceea ce este însă ciudat (și poate aici existențialismul nu erau lipsiți de orice rațiune), valorile înscrise în natura umană nu sînt, de la sine, ordonate într-un sistem, nu sînt ierarhizate. Ele se află în noi, acționează fiecare asupra noastră în momentele alegerii, dar, separat, independent. Spaima ne îndeamnă să fugim din fața pericolului; sentimentul responsabilității morale sau pur și simplu orgoliul, mîndria ne îndeamnă să-l înfruntăm. Nu există o ordine de prioritate dată absolut. Oamenii fac mereu în opțiunile lor practice o asemenea ierarhizare. Unii fug în mod laș, alții luptă cu curaj și dăruire. Ierarhia valorilor nu este înscrisă sub forma unui reflex automat în comportamentul uman. Ea este un subiect permanent de opțiune. Și totuși, există în străfundurile ființei noastre (ar trebui să fie), o ierarhizare a valorilor, a necesităților, o anumită ordine de prioritate, cel puțin tendințială, pe care înțelepții au căutat să o descopere. Această ierarhie nu se impune mecanic, fatal, cum se impun legile naturii. Ea se derulează într-un alt fel. Promovarea ei duce la o viață mai plină, mai armonioasă, la fericire. În-

călcarea ei, dimpotrivă, duce la viață sărăcită, nefericită, distorsionată, degradată. Natura umană există deci mai mult ca o potențialitate; poate sau nu să fie realizată. Ea este însă singura cale de realizare de sine a ființei umane. Poate fi gândită ca acea stare a existenței umane, singura în măsură să asigure deplinătatea și echilibrul, satisfacția umană, fericirea, în raport cu mulțimea de stări posibile care trunchiază existența, îl alienează pe om de el însuși, ducându-l la eșec existențial, la durere și nefericire.

Opțiunea creștină: ascetismul

Viziunea filosofică a creștinismului prezintă o opțiune clară în ceea ce privește natura umană. Ea poate fi găsită, într-o formă sau alta în practic aproape toate religiile. Aici vom face apel însă la creștinism ca un caz tipic. Creștinismul absolutizează pînă la dramatizare opoziția dintre spirit și materie, dintre corp și suflet. Cele două componente ale existenței umane stau într-o relație antagonică aici. Este reluată ideea lui Platon că trupul reprezintă „o închisoare” pentru suflet, împiedicându-l să se realizeze pe sine. Prin trup sînt desemnate nu numai nevoile biologice, dar tot ceea ce oarecum aparține de individualitatea umană: tot ceea ce este dorință, pasiune, la tot ceea ce omul ca ființă reală este tentat să aspire în mod spontan: glorie, mîndrie, bogăție, putere, prestigiu, admirație. Prin suflet, creștinismul înțelege mai mult conștiința morală a individului, exigențele suprapersonale ale căror purtătoare acesta este: datorie, responsabilitate, cîste, deasupra căroră creștinismul pune credința, dăruirea religioasă. Dualitatea acestei naturi umane este rezolvată de creștinism prin sacrificarea trupului. Sufletul, prin intermediul căruia persoana umană participă la ordinea divină, este singura realitate omenească autentică. Corpul este un lăcaș vremelnic și nu numai incomod, dar complet inadecvat. Pentru a fi el însuși, omul trebuie să facă efortul de a se desprinde de trup și a se cultiva pe sine. Creștinismul pune deci în mod tranșant prioritatea absolută a necesităților spirituale, gândite ca antagonice în raport cu cele trupești. Sîntem aici în prezența unui prototip de opțiune distinctă—opțiunea ascetică. Tot ceea ce ține de trup trebuie pe cît posibil abandonat, pentru ca, pe această bază, spiritul să poată înflori nestînjănit. Renunțarea omului la împlinirea de sine, mortificarea corpului reprezintă o condiție necesară pentru dezvoltarea spiritului în această viziune.

De fapt, opțiunea creștină este utilizată aici ca un exemplu de paradigmă mai generală a naturii umane pe care o putem găsi în toate concepțiile religioase. Ceea ce este specific oricărei religii nu este sublinierea priorității spiritualității (atitudine pe care de altfel o putem găsi și în filosofii tradiționale nereligioase) ci un anumit tip de interpretare a acesteia fundată pe o viziune idealistă, supranaturală, despre lume. Toate religiile presupun că la baza lumii stau două principii: unul legat de materie și altul de spirit, nu numai distincte dar și opuse, animate de logici total diferite și ostile. Cultivarea spiritului nu poate fi realizată decît prin suprimarea corpului, renunțarea omului la necesitățile sale biologice și culturale. Obiecția de principiu care se aduce curent unei asemenea viziuni se referă tocmai la acest aspect: spiritul nu este o entitate distinctă și opusă corporalității ci reprezintă un mod de a fi al acesteia, preluîndu-i, amplificîndu-i și lărgindu-i logica. De aici și necesitatea omului exprimată clar în concepția marxistă, de a se realiza ca ființă complexă, totală, cu cerințele sale bio-psiho-socio-culturale, ca personalitate armonios dezvoltată.

Opțiunea epicureică

Să luăm filosofia epicureică drept paradigmă pentru un alt tip de opțiune privitoare la natura umană. Epicur accentuează nu opoziția, ci armonia dintre cele două componente ale naturii umane. Asumarea ambelor esențe — materială și spirituală — în cadrul unei sinteze armonioase și cumpătate este ceea ce caracterizează etica epicureică. Toate necesitățile umane trebuie considerate ca fiind firești, naturale. În consecință, trebuie să ni le asumăm în mod pozitiv. De satisfacerea lor depinde realizarea umană. E adevărat, ele se află într-o ierarhie. Necesitățile spirituale definite mai mult în sfera cunoașterii, a moralei, prieteniei, virtuții, dreptății, reprezintă valori superioare. Ele nu trebuie să excludă însă celelalte necesități materiale, cu un caracter mai imediat, ci doar trebuie să le includă într-o ordine superioară. Cel mai adesea, spiritul nu este considerat a fi o realitate distinctă de corporalitate, de viața comună, materială; ci mai degrabă o ordine rațională a vieții. În etica aristotelică, de exemplu, el figurează ca măsură pe care conștiința trebuie să o introducă în toate manifestările vieții sale. A înțelege, a fi rațional înseamnă a introduce măsură în toate, a fi cumpătat. Și la Spinoza înțelepciunea apare ca ordine pusă de rațiune, în pasiuni. Atunci cînd epicureici

spun că țelul vieții este plăcerea, nu trebuie să cădem în eroarea curentă acreditată de interpretarea creștină. Creștinismul a reacționat cu oroare față de epicureism, acreditând o interpretare vulgară, hedonistă, îngust materialistă a acestuia. La epicureici, plăcerea înseamnă satisfacerea oricărei necesități umane, fie ea materială, fie spirituală. Plăcerile spiritului — ale cunoașterii, ale înțelepciunii, ale prieteniei — sînt desigur plăceri superioare dar ele nu acoperă sfera cerințelor umane, nu asigură singure satisfacție individului.

Dacă am încerca să descifrăm sensul diferenței dintre trup și spirit care a obsedat reflecția asupra naturii umane, am putea spune că ea variază pe coordonatele a cîtorva planuri distincte, cel mai adesea fiind o combinație a acestora:

1. Opoziția biologic/uman. Existența umană are componente biologice comune cu ale lumii animale din care provine: necesități de hrană, de reproducere; dar și componente specific umane — etajul superior al existenței adăugat prin umanizare — cunoaștere, socialitate, morală, artă. Religiile adaugă în această ultimă categorie și *credința*, dăruirea omului în relațiile cu divinitatea.

2. Opoziția individ/colectivitate. Trupul reprezintă necesitățile biologice ale omului ca individ. Ele se impun de la sine, în mod spontan, prin însăși logica vieții. Omul este *încălnat* spre satisfacerea lor. Ele sînt obiectul pasiunilor, dorințelor. Nu este întîmplător că adesea, pentru a le desemna, este utilizat termenul de „încălnație”: adică tendință naturală, firească. Termenul de „pasiune” este folosit în același sens: ceea ce ne împinge prin forțe afective. În opoziție cu acestea, conștiința, cea morală în primul rînd, exprimă exigențe de ordin supraindividual, colectiv, interese sociale generale. Cerințele colectivității nu mai apar ca încălnații naturale ale individului. Ele sînt impuse de către conștiință, cu mijloace specifice. Forma prin care ele acționează este cea a *datoriei*, a *responsabilității*.

3. Opoziția parte/întreg. Trupul se referă la mulțimea componentelor particulare ale vieții, la mulțimea necesităților care presează, în mod independent, asupra comportamentului uman. Toate trebuințele umane sînt „necesare”. Dar ele intră adesea în competiție, în contradicție unele cu altele. Conștiința, rațiunea, este aceea care ordonează mulțimea încălnațiilor, a necesităților. Le limitează pentru a nu le permite să devină reciproc distructive. Ea promovează priorități, punînd măsură în comportament, eliminînd excesele.

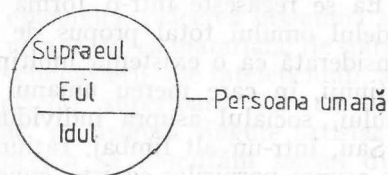
Ea promovează, în consecință, punctul de vedere al „totului”, al „întregului”, asupra părților dispartate.

S-ar putea spune că opțiunea de tip epicureic, a armoniei, este, pînă la urmă, opțiunea dominantă în istoria înțelepciunii umane. Ea se regăsește într-o formă teoretică dezvoltată în modelul omului total propus de Marx. Natura umană este considerată ca o existență multiplă, ierarhizată cu ajutorul rațiunii, în care mereu umanul are prioritate asupra biologicului, socialul asupra individualului, întregul asupra părții. Sau, într-un alt limbaj, rațiunea asupra pasiunilor, morala asupra pornirilor egoiste, cunoașterea asupra ignoranței. Existența umană este împlinită doar în condițiile în care ea este fundată pe o asemenea armonie.

Opțiunea freudistă

Teoria lui Freud constituie o paradigmă pentru o a treia opțiune-limită, opusă celei ascetice de tip creștin. Teoria freudistă accentuează preeminența trupului. Corpul biologic, estimează Freud, a fost sistematic subevaluat. Dar omul este în *primul rînd* corporalitate. Este orientat primar de logica necesităților biologice fundamentale, a instinctelor. Și, în mod special, a instinctului sexualității. La baza psihicului uman stă inconștientul, definit de Freud ca totalitatea corporalității umane, ca trup biologic cu necesitățile sale structurale. Împlinirea umană este în funcție de satisfacerea acestor necesități. În corporalitate își găsește comportamentul uman motivația adîncă și energia necesară desfășurării sale. Conștiința apare mai mult ca o constrîngere, ca o limitare a corporalității, provenită din logica coexistenței sociale. Conștiința (Supraeul în termenii psihanalizei) reprezintă interiorizarea comandamentelor sociale, funcția ei ultimă fiind tocmai limitarea și îngrădirea manifestărilor instinctuale. Și Freud presupune existența unui conflict, a unei opoziții corporalitate/conștiință. Opțiunea sa este însă inversă decît cea creștină. Intervenția conștiinței, limitatoare, negativă, distorsionează existența umană. Ea este sursa numeroaselor patologii umane. Structura existenței umane cuprinde trei paliere distincte: idul, eul și supraeul. Idul reprezintă inconștientul, corporalitatea care dă unica logică proprie existenței umane. Supraeul reprezintă interiorizarea comandamentelor sociale, avînd în consecință, în raport cu persoana umană un conținut mai mult negativ decît pozitiv. Eul

este instanța care caută armonizarea cerințelor corporalității umane (idul) cu cele ale coexistenței sociale (supraeul). Este un „modus vivendi”.



Opțiunea freudistă este radical diferită de cea examinată mai înainte. În viziunea sa, intervenția conștiinței nu semnifică introducerea măsurii umane. „Înțelepciunea” nu este calea spre fericire, și aceasta nu este o exprimare care se vrea intenționat șocantă, ci decurge din logica teoriei freudiste, este o cale spre boală, spre patologie. Limitările instinctualității umane impuse de conștiință duc la frustrări, la dereglări psihice, la profunde dezechilibre. Nu este înțiplător că în prelungirea freudismului unii teoreticieni au cristalizat proiectul unei societăți așa-zis libere de „orice constrângere” care, pe cât posibil, să nu impună limitări instinctualității umane.

Freudismul a contribuit masiv la reabilitarea corporalității după o lungă perioadă de puritanism excesiv, generat de cultura creștină. El a fost însă de la început criticat pe temeiul că subestimează pînă la ignorare palierele umane propriu-zise ale ființei, reducându-le la o ipostază strict negativă. În clasificarea noastră, freudismul se plasează într-o mare căsuță goală. În opțiunea trup/suflet, el face o notă aparte accentuînd prioritatea absolută a trupului, cu argumente care nu pot fi ignorate. Ceea ce însă este discutabil în această viziune se referă tocmai la identificarea brutală a omului cu organismul său biologic doar. Dacă omul nu trebuie să-și renege biologia sa nici nu trebuie să se reducă la aceasta. În cadrul freudismului am putea spune că omul este definit ca un *animal socializat*, un animal care de voie sau obligat trebuie să se supună regulilor conviețuirii umane. Definirea însă nu ne pare acum din perspectiva științelor sociale și umane a fi potrivită. Unei asemenea înțelegeri i se poate opune o altă. Omul este un *animal umanizat*. Pe lângă nevoile sale biologice, elementare, el posedă o gamă foarte complexă de cerințe spirituale, este în mod

organic OM, capabil să-și stăpînească, să-și controleze instinctele sale primare, impulsurile, pornirile, să le aprecieze în ansamblul vieții sale, în ultimă instanță să le subordoneze împlinirii sale armonioase.

3. SENZAȚII, PERCEPȚII, REFLEXE

Gîndirea filosofică tradițională a pendulat pe coordonatele opțiunii ascetice și ale celei epicureice. Universul ei este închis. Soluții noi nu mai pot apare în cadrul dimensiunilor date. Clarificări suplimentare nu mai sînt posibile în limitele sale. Dar ce ne poate spune știința în privința naturii umane? Să începem cu psihologia. Titlul acestui paragraf vrea să sugereze răspunsul nici pe departe mulțumitor pe care ni-l poate da ea la o asemenea întrebare în momentul de față. Dacă am utiliza terminologia lui Engels, ar trebui să spunem că psihologia se află încă în faza sa *analitică*. Pentru a înțelege existența umană, fenomen de o complexitate atît de ridicată, psihologul o descompune în elementele ei simple, constitutive: senzații, percepții, memorie, reflexe... Le studiază pe acestea căutînd să descifreze legile care le guvernează dinamica lor. Dar manifestă încă o inabilitate funciară în a aborda frontal complexitatea existenței umane și în special palierele superioare specifice acesteia. Chiar în capitolele în care obiectul ei este direct „personalitatea umană” ca totalitate, analiza este practică dintr-o perspectivă parțială, elementară, sectorială. Să presupunem că cititorul nostru este interesat să afle ce și cine este el. Și pentru aceasta recurge la un tratat de psihologie. Află de aici o mulțime de lucruri extrem de interesante privitoare la funcțiile sale psihice elementare: cum percepe obiectele lumii înconjurătoare, care sînt mecanismele și legile memoriei, despre natura stărilor afective etc. și, în sfîrșit, un mare capitol despre personalitate. Aici apare speranța că va găsi răspunsul la marile probleme care-l frămîntă. Și află că din punctul de vedere al profilului său psihic global este sanguin sau flegmatic, introvertit sau extrovertit, paranoic sau schizoid. Interesant, firește, dar ce este omul în cele din urmă, în esența lui, ce dorește el în viață, în ce direcție trebuie să-și orienteze activitățile pentru a realiza fericirea? Într-un tratat standard de psihologie nu vom afla răspunsul la asemenea întrebări ultime. Și nu pentru că acestea nu ar fi întrebări legitime pentru o știință psihologică, ci doar pentru că ele sînt deocamdată

prea complexe, prea dificile pentru metodele și instrumentele ei de cercetare. Psihologia nu are încă elaborată o metodologie specifică pentru a aborda într-o manieră tipică științifică asemenea probleme globale ale omului.

Și totuși există în ultimul timp tentative de a trece dincolo de aceste limitări și de a aborda frontal problemele legate de fondul existenței umane: ce este omul și care este sensul existenței sale. Pentru ilustrare vom utiliza două teorii ale psihologiei umaniste asupra naturii umane, cu largi implicații asupra înțelegerii stării de satisfacție și insatisfacție, de fericire și nefericire, de plinătate sau goliciune în viață. Este necesară și aici o prevenire. Și aceste teorii sînt încă „crude“, simplificatoare. În plus, ele sînt departe de a fi acceptate ca valide. În jurul lor există o mulțime de controverse aprinse. Să le luăm doar ca sugestii pentru cum ar putea arăta în cîteva decenii abordarea psihologică frontală a celor mai sensibile și profunde probleme ale existenței umane.

4. O NOUĂ IERARHIE A NECESITĂȚILOR UMANE

Psihologul american Abraham Maslow pornește de la o nouă încercare de a inventaria marile tipuri de necesități umane și de a stabili relațiile dintre ele. Teoria sa, deși supusă în ultimul timp unei insistente analize critice, este indiscutabil atractivă. Ea umple un gol, formulînd, oricît de fragile ar fi, ipoteze despre orientările complexe ale existenței umane.

Cinci mari categorii de necesități sînt formulate de psihologul american:

1. *Necesități de subzistență.* Aici intră un complex de necesități biologice și sociale ca: hrană, adăpost, îmbrăcăminte, mijloacele economice de obținere a bunurilor necesare vieții. Cu alte cuvinte, tot ceea ce este necesar supraviețuirii individuale materiale.

2. *Necesități de securitate.* Persoana umană are nevoie nu numai de bunurile care să-i asigure acum satisfacerea necesităților fundamentale, ci și de protecție împotriva mulțimii de factori distructivi, a agresiunilor de tot felul, împotriva catastrofelor naturale, a bolilor, împotriva oamenilor, a proceselor sociale distructive. Are nevoie de siguranța continuității și în viitor a condițiilor care îi asigură în prezent viața: venituri sigure, asistență socială și sanitară în caz

de incapacitate de muncă, de boală, de accidente, de bătrînețe. Într-un cuvînt, are nevoie de securitate.

3. *Necesități de dragoste și acceptare.* Omul este o ființă socială. El nu există doar ca individ izolat, ci aparține unor grupuri sociale: familie, comunitate locală, vecinătate, națiune, dar și unui grup de prieteni, unei comunități profesionale sau chiar spirituale. El are nevoie să se simtă acceptat de grupurile cărora vrea să aparțină, să se simtă integrat în mediul lor protectiv. El are, în consecință, nevoie de „apartenență“. Altfel, se simte „singur“, „dezdăcînat“, „rupt“. Omul are nevoie totodată de „dragoste“, de un sentiment pozitiv de acceptare, ca persoană unică, de către ceilalți sau de către un altul.

4. *Necesități de statut social.* Omul are nevoie de prestigiu social, de aprecierea și stima celorlalți; dar și de încrederea și stima de sine. Sistemul vieții umane este deosebit de fragil. Buna lui funcționare este asigurată de încrederea celorlalți și, în mod special, de propria încredere în sine. Lipsa de încredere, de apreciere, de respect este un factor cu influență profund negativă, inhibitor. Dimpotrivă, încrederea pe care fiecare o are în forțele lui proprii, stima celor din jur, reprezintă un stimulent puternic, oferă un mediu suportiv, încurajator pentru a înfrunta dificultățile și incertitudinea vieții. Există o veche zicală că „nimic nu susține mai mult succesul, decît succesul“. Succesul, adică aprecierea celorlalți, stima și încrederea lor și a ta însuși în capacitățile proprii, este un element esențial al mobilizării energiilor interioare și al canalizării lor în realizarea de performanțe deosebite. Și nu numai atît. O sursă principală a sentimentului de liniște sufletească, de confort psihic, de echilibru. Știm cu toții, din experiența cotidiană că nimic nu ne paralizează mai mult efortul decît pierderea încrederii de sine. De fapt, lipsa încrederii în capacitățile proprii explică adesea într-o măsură decisivă eșecurile; blochează, timorează, distruge spontaneitatea creatoare. Dar și atitudinea celorlalți este importantă. De aceea, pierderea încrederii de sine și a celorlalți duce, prin cronicizare, la grave patologii psihice. Țesătura de apreciere și încredere în care omul este cuprins reprezintă o condiție esențială pentru stabilitatea fragilului lui echilibru existențial.

5. *Necesități de autoactualizare.* Existența umană nu este o simplă realitate. Ea este în mare măsură o potențialitate. Noi sîntem nu numai ceea ce am făcut și facem, dar și ceea ce putem face. Sîntem, în consecință, un set de capacități

fizice, psihice, intelectuale de acțiune perfectibilă continuu. Activitatea noastră actualizează mereu aceste capacități, confirmându-le și dezvoltându-le totodată. Maslow sugerează că autoactualizarea — funcționarea efectivă a posibilităților individuale — reprezintă una dintre necesitățile fundamentale, specifice omului. Omul are nevoie nu numai să mănânce, să doarmă, să se îmbrace, să se adăpostească. El are nevoie totodată să acționeze pentru a-și pune în funcție, în act, capacitățile sale de dezvoltare. Doar în acest fel se poate simți orientat spre realizare. Nefolosirea tuturor posibilităților sau utilizarea lor parțială sub nivelul lor, este frustrantă, generatoare de insatisfacție, de nefericire. Dimpotrivă, actualizarea acestora, acțiunea permanentă la cota lor maximă, duce către o stare de împlinire, satisfacție. Maslow introduce totodată ideea de *creștere umană*. Ființa umană este deschisă. Ea are nevoie de continuă perfecționare, de dezvoltare creatoare. Capacitățile sale sînt într-un proces continuu de amplificare. Aceasta reprezintă starea de echilibru, de plinătate, de satisfacție cu viața.

Aceste cinci clase (tipuri) de necesități formează o *ierarhie*. Ierarhia necesităților se caracterizează printr-o serie de proprietăți care ne vor ajuta să înțelegem mai mult comportamentul, motivația acțiunilor și orientarea globală a persoanei.

— În primul rînd, necesitățile umane sînt diferite din punctul de vedere al importanței. Unele necesități sînt mai importante decît altele. Ierarhia lor este cea indicată de ordinea în care au fost enunțate, enumerate. Cele mai semnificative pentru existența omului sînt cele de subzistență. Ele sînt precondiții absolute ale existenței. Urmează necesitățile de securitate, de apartenență și dragoste, de statut social și, în fine, cele de autoactualizare. După cum se vede, opțiunea lui Maslow în vechea dispută corp/suflet este clară: necesitățile corporale sînt și ele importante; satisfacerea lor reprezintă baza existenței umane, dar necesitățile superioare, spirituale sînt în fond cele mai semnificative pentru om, specifice existenței lui. De aceea, nu există nici o opoziție „corp/suflet”. Persoana umană poate fi considerată mai degrabă ca un edificiu complex, la temelia căruia este corpul biologic, cu necesitățile sale elementare.

— Dinamica presiunii necesităților asupra comportamentului este diferențiată în funcție de poziția lor în ierarhie. Întreaga teorie a lui Maslow se bazează pe un enunț fundamental: „Comportamentul uman va fi orientat cu priori-

tate de prima categorii de necesități nesatisfăcute din ierarhie”. Să îl explicăm:

În primul rînd, o proprietate generală a raportului dintre necesități și comportament. O necesitate exercită o presiune asupra comportamentului: îl orientează și îl motivează spre satisfacerea ei. Ea nu acționează însă întotdeauna activ asupra comportamentului. Din acest punct de vedere, o necesitate poate avea două poziții distincte: să fie *manifestă* sau *latentă*. O necesitate manifestă este aceea care presează activ asupra comportamentului, orientîndu-l spre satisfacerea sa. O necesitate latentă, fără a înceta să fie necesitate, nu exercită în respectivul moment nici o presiune asupra comportamentului. În ce condiții însă, o necesitate este manifestă sau latentă? Există două situații distincte în care o necesitate este manifestă sau latentă. Prima situație: gradul de satisfacere *absolut* al necesității. O necesitate nesatisfăcută este activă, manifestă; presează asupra noastră, motivîndu-ne să acționăm spre satisfacerea ei. Odată satisfăcută, ea trece în latență. Este ora prînzului. Dintr-o dată stomacul începe să se facă simțit. La început ușoare jene, salivări, apoi chiar dureri, stări de sfîrșeală, nervozitate. Actul mîncării se insinuează treptat în centrul preocupărilor. Dacă nu se dă curs satisfacerii acestei necesități, ea devine obsesie. Gîndul ne zboară tot mai insistent la mîncărurile ce ne așteaptă. Visăm cu ochii deschiși. Parcă totul în jur miroase a mîncare bine pregătită. Crește nivelul de agresivitate împotriva obstacolelor care stau în calea acestei nevoi. Sînt persoane care declară adesea că devin nervoase cînd le este foame. În grade diferite, acest lucru este valabil în general pentru orice necesitate nesatisfăcută. Starea de nervozitate generată de nesatisfacerea sa reprezintă un montaj psiho-fiziologic, o punere a întregului organism sub presiunea acțiunii. Odată satisfăcută, o necesitate își încetează presiunea asupra comportamentului. Din manifestă, devine latentă. După ce omul a mîncat, hrana dispăre din preocupările lui. După ce a dormit, s-a spălat, s-a îmbrăcat, aceste probleme încetează să mai existe ca probleme. Ele vor reveni în atenție cînd se impune satisfacerea lor din nou. Aceasta este dinamica *normală* a personalității. Există însă și patologii. Fixația excesivă asupra unei categorii de necesități, rămînerea lor manifestă chiar după satisfacere este anormală, și duce la boală.

A doua situație: gradul *relativ* de satisfacere a necesității. Maslow avansează ipoteza că dinamica unei necesități

este afectată nu numai de gradul ei de satisfacere/nesatisfacere, ci și de dinamica celorlalte necesități. În consecință, o necesitate va rămâne (sau trece în) latentă, chiar dacă este nesatisfăcută, în condițiile în care alte necesități mai importante îi iau locul. Acestea vor presa asupra comportamentului, vor capta toate energiile, trecînd în latență pe cele mai puțin vitale. De aici și semnificația tezei fundamentale a lui Maslow citată mai sus. Active, manifeste vor fi necesitățile din prima categorie nesatisfăcută din ierarhie. Dacă necesitățile de subzistență nu întrunesc condițiile satisfacerii lor, ele vor fi manifeste, captînd întreaga noastră atenție, și împingînd în latență toate celelalte necesități, indiferent dacă ele sînt sau nu satisfăcute. Cînd sîntem amenințați cu dispariția prin infometare, este firesc să nu ne mai preocupe problema securității la bătrînețe sau în caz de boală; să nu ne mai preocupe actualizarea capacităților noastre intelectuale superioare. Problema dominantă va fi obținerea hranei. Această teză are și un complementar. Pe măsură ce o serie de nevoi fundamentale sînt satisfăcute, se deblochează, devenind manifeste nevoile din clasele superioare. Există deci o evoluție a orientării personalității umane de la nevoile vitale, de supraviețuire, la cele superioare. Dacă cunoaștem configurația condițiilor de viață ale unei persoane sau grup social, vom putea prezice, utilizînd această teorie, tipul de probleme spre care respectiva persoană sau grup social este orientată. Această idee se fundează pe o presupuție mai generală asupra dinamicii sistemului uman. Resursele de activitate ale persoanei umane sînt mai limitate. Omul nu se poate concentra simultan asupra satisfacerii tuturor necesităților sale. Datorită acestei limitări acționale el trebuie mereu să-și concentreze eforturile spre satisfacerea unui anumit grup de necesități, amînînd pentru mai tîrziu pe celelalte care sînt mai puțin vitale.

Teoria lui Maslow sugerează ideea de *creștere, evoluție* umană. Varietatea umană se datorează nu existenței unei naturi umane variabile, ci manifestărilor diferite, în condiții deosebite, ale aceleiași naturi umane. Ea aruncă o lumină atît asupra dinamicii individuale, cît și asupra celei colective. Creșterea, evoluția umană va avea loc de la necesitățile de subzistență spre cele de autoactualizare. Aceasta presupune și o dezvoltare a mediului de viață al omului. Omul „se face”, se construiește mereu în funcție de condițiile în care trăiește. Dacă acestea sînt favorabile satisfacerii în linii generale a necesităților fundamentale — condiții decente de sub-

zistență, securitate prezentă și viitoare, apartenență organică la mediul său social, atitudine pozitivă, suportivă — atunci el se va orienta în mod firesc spre actualizarea capacităților sale, spre creștere și perfecționare.

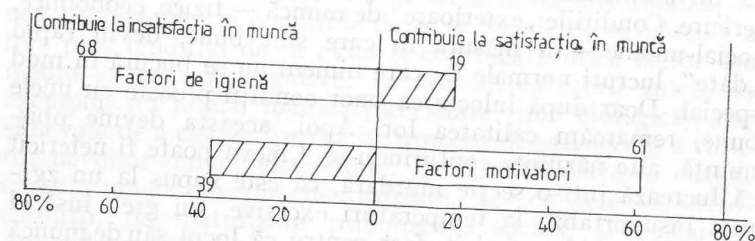
O dinamică conformă predicțiilor teoriei lui Maslow pare să poată fi identificată în evoluția revendicărilor clasei muncitoare în ultimul secol. Nu mult mai mult decît o sută de ani în urmă, revendicările clasei muncitoare din societățile capitaliste se concentrău asupra condițiilor necesare simplei subzistențe: un salariu care să asigure traiul familiei, opt ore de muncă, interzicerea utilizării în întreprinderi a copiilor. Desigur, revendicări de acest tip reapar mereu în măsura în care, datorită fluctuației condițiilor, satisfacerea necesităților de bază este amenințată. Asigurarea însă într-o anumită măsură a condițiilor necesare din acest perimetru a deblocat însă curînd revendicările referitoare la securitate care au trecut pe primul loc: securitatea locului de muncă, securitate în caz de boală, de accidente, de bătrînețe, asistență sanitară etc. Au fost formulate apoi revendicări referitoare la celelalte necesități din clasele superioare ale ierarhiei: un climat social-uman pozitiv în muncă. Nu este întîmplător că în anii '30 ai acestui secol a cunoscut o rapidă influență mișcarea „relațiilor umane”. Această orientare pornea de la ideea că omul nu este o simplă ființă economică — *homo economicus*. El este totodată o ființă bio-psiho-socio-culturală. El are nevoie de un climat social pozitiv, de apartenență la diferite grupuri, de acceptare, de stimă a celorlalți, de stimă de sine. De multe ori, revendicările privitoare la aceste aspecte ale muncii au devenit curente. În ultimele decenii a început să se cristalizeze și un alt tip de revendicări referitoare la tipul de muncă neexprimate în trecut. Muncitorul modern nu se mai declară mulțumit numai cu un venit care să-i asigure un nivel satisfăcător de viață, cu condiții sigure de muncă și viață, cu un climat social care să-i susțină și afirme demnitatea și integritatea morală, pozitiv, lipsit de tensiuni și conflicte. El consideră tot mai frecvent că are nevoie vitală de o muncă în sine interesantă, stimulativă, la nivelul capacităților sale fizice și intelectuale, ferită de monotonia frustrantă a operațiilor repetitive, mecanice, de execuția automată a unor instrucțiuni prefabricate. El vrea o muncă de natură să-i ofere posibilitatea de a face lucruri nu numai utile, dar și interesante, care să-l stimuleze să se dezvolte, să se perfecționeze profesional. Nu mai este surprinzător, de exemplu, să citești în ziare că una dintre

revendicările negociate de cutare sindicat vest-german cu patronatul se referă la specificarea ciclului minim de repetare a operațiilor în cadrul fiecărui post de muncă; sau la regîndirea organizării muncii în așa fel încît muncitorul să înceteze a mai fi o anexă necalificată a unei mașini sofisticate, ci un participant activ, calificat. Ideea de „îmbogățire“ a muncii este nouă. Și nu întîmplător. Un asemenea tip de revendicare poate trece în centrul preocupărilor, evident, doar în măsura în care necesitățile fundamentale au fost în linii generale satisfăcute.

Teoria celor „doi factori“. Pornind de la analiza surselor care produc satisfacția și insatisfacția în muncă, psihologul american Friedrich Herzberg, în teoria sa asupra celor doi factori, a ajuns la o înțelegere mai generală asupra naturii umane, cu interesante implicații pentru gradul de satisfacție. Omul are o dublă natură. Pe de o parte natura animală — nevoile biologice și condițiile fizice și sociale de satisfacere a lor; plus tendința de a evita și contracara orice factor din mediu cu acțiune negativă. În această categorie intră, de exemplu, nu numai foamea (necesitate tipic biologică), dar și nevoia de a cîștiga bani ca instrument de satisfacere a tuturor nevoilor umane elementare. Pe de altă parte, o natură specific umană: nevoia de realizare, de „creștere“ a personalității, de maturizare psihologică, socială și culturală. Autorul pare să sugereze că pe fundamentul biologic se ridică o suprastructură umană caracterizată în mod special prin realizare fizică și intelectuală, creștere psiho-intelectuală, dezvoltare. Pînă aici, nimic nou. Tot dualitatea biologic/uman. Ideea interesantă din teoria lui Herzberg este aceea că satisfacerea nevoilor cuprinse în perimetrul celor două paliere ale ființei umane, împreună cu factorii care o condiționează, au implicații distincte asupra stării de satisfacție umană. Factorii care afectează, pozitiv sau negativ, prima categorie de nevoi sînt denumiți *factori de igienă*. În sfera muncii, ei se referă în mod special la mediul de muncă: retribuția, condițiile fizice ale muncii, securitatea postului de muncă, relațiile umane (cu șefii, cu subalternii, colegii, conducerea întreprinderii). Factorii care afectează cea de a doua categorie de necesități sînt denumiți *factori de creștere* sau *motivatori*. În aceeași sferă a muncii, ei sînt plasați mai mult în perimetrul conținutului muncii: calificarea cerută de postul de muncă, gradul de interes al activității, varietatea, creativitatea, posibilitățile de realizare și de creștere personală, responsabilitățile implicate, recunoașterea valorii personale. Aceste două

categorii de factori au un comportament diferit atît în ceea ce privește *satisfacția muncii*, cît și în ceea ce privește motivarea performanței. Astfel, factorii de igienă, dacă lipsesc, produc insatisfacție. De aceea sînt numiți și *dissatisfactori*. Prezența lor elimină starea de insatisfacție, dar nu reprezintă totodată și o sursă importantă de satisfacție. Relațiile proaste cu colegii sau șefii reprezintă o sursă puternică de insatisfacție. Un climat uman de muncă pozitiv creează, evident, premisa unei stări de satisfacție. Dar contribuția sa pozitivă este modestă. Dacă cineva spune că e fericit că are un șef bun, înțelegem imediat că starea respectivă a putut să apară doar într-un mod excepțional: după o experiență negativă sau în comparație cu alți colegi și cunoscuți care au o experiență „tristă“ în acest domeniu. În mod absolut, deci neraportată la o altă experiență ni s-ar părea absurd să considerăm că un asemenea factor poate prin el însuși să conducă la fericire. Condițiile „exterioare“ de muncă — fizice, economice, social-umane — în măsura în care sînt bune, devin rapid „date“, lucruri normale de care nimeni nu se bucură în mod special. Doar după înlocuirea unor condiții proaste cu unele bune, remarcăm calitatea lor. Apoi, aceasta devine obișnuință, alte năzuințe conturîndu-se. Cineva poate fi nefericit că lucrează într-o secție murdară, că este supus la un zgomot insuportabil, la temperaturi excesive. Cu greu însă el se poate considera fericit *doar* pentru că locul său de muncă este curat, igienic, liniștit. Același efect îl au factorii de igienă și asupra motivării performanței. Lipsa lor generează o atitudine negativă față de muncă, blochează performanța. Prezența lor doar deblochează performanța, dar nu este suficientă pentru a o motiva. În acest sens igiena la locul de muncă nu reprezintă un factor care să garanteze performanțe ridicate. Lipsa de igienă poate însă să le afecteze negativ. Același lucru este valabil, conform teoriei lui Herzberg, și în ceea ce privește retribuția. Un nivel scăzut al acesteia reprezintă o sursă puternică de insatisfacție, un factor cu influență negativă puternică asupra performanței. Creșterea sa contribuie, desigur, la instalarea unui sentiment de satisfacție în muncă, la motivarea performanței. Dar după ce depășește un anumit nivel, ea nu mai este asociată cu creșteri proporționale ale satisfacției și performanței. Retribuția motivează și generează satisfacție mai mult „prin comparație“. Dacă unul cîștigă „mai mult ca alții“ (și nu contează cît anume în mod absolut) atunci, de regulă, el este mulțumit și această situație îl motivează.

Factorii de creștere sau motivatorii au o acțiune inversă celor de igienă. Absența lor nu este asociată în mod necesar cu insatisfacția în muncă; dar prezența lor este o sursă importantă de satisfacție. Din acest motiv sînt desemnați și prin termenul de *satisfactori*. Lipsa unei munci variate, interesante, presupune Herzberg, nu este o sursă majoră de insatisfacție. Existența ei însă este o bază solidă pentru sentimentul de împlinire, de satisfacție în viață. Aceeași influență și asupra performanței. Lipsa factorilor motivatori nu blochează performanța: omul poate obține performanțe ridicate și în munci neinteresante, necalificate etc. Prezența lor reprezintă însă un important motivator al performanței. O muncă interesantă, creativă susține prin ea însăși performanțe ridicate. Influența celor două categorii de factori asupra satisfacției în muncă este descrisă de către psihologul american prin următorul grafic:



Deși teoria celor doi factori este elaborată cu referire specială la sfera muncii, ea are o aplicabilitate mult mai generală. În orice sferă a vieții am putea distinge *dissatisfactori* — condiții a căror lipsă generează în mod accentuat insatisfacție, nefericire, dar a căror prezență contribuie relativ modest la constituirea sentimentului pozitiv de plinătate în viață, de fericire — și *satisfactori* care acționează mai accentuat prin prezența decît prin absența lor asupra satisfacției și împlinirii umane.

Cele două teorii prezentate aici (Maslow și Herzberg) sînt destul de controversate. Nu se poate nega faptul că fiecare dintre ele sugerează ceva interesant care se sprijină intuitiv pe experiența noastră, pe o mulțime de date adunate deja în cercetările psihologice și sociologice. Ele însă par să simplifice destul de brutal complexitatea naturii umane. Ierarhia lui Maslow pare, de exemplu, mult prea rigidă, excluzînd frecvente situații în care ordinea de prioritate a tipurilor de necesități este inversată: savanți care, în ciuda neasigurării condițiilor de supraviețuire, sînt puternic orien-

tați spre activitatea lor creativă. Același lucru este valabil și cu teoria lui Herzberg. Cele două categorii de factori intuitiv se disting. Știm din propria noastră experiență că diferitele condiții tind să acționeze mai mult ca dissatisfactori, iar altele mai mult ca satisfactori. Și de asemenea putem accepta cu ușurință că un factor cu cît se referă mai mult la conținutul propriu-zis al vieții noastre, el va face parte mai mult din a doua categorie, iar cu cît se referă mai mult la condițiile exterioare vieții, tînde să aparțină primei categorii, acționînd predominant ca dissatisfactor. Dar diferența nu este foarte tranșantă. Și de asemenea, unii factori, în contexte diferite par să acționeze diferit. O muncă monotona, neinteresantă, în condițiile satisfacerii necesităților elementare de subzistență și securitate (cum presupune teoria lui Maslow) nu va fi decît moderat frustrantă; cu cît însă aceste condiții vor fi împlinite, cu atît ea poate deveni efectiv frustrantă, sursă puternică de insatisfacție.

5. MODELUL UNEI NATURI UMANE SOCIALE: ZOON POLITIKON

Poate că cititorul va fi destul de dezamăgit cu rezultatul trecerii în revistă a tentativelor de a depista o natură umană universală a omului. Pînă la urmă, toate aceste încercări par să spună destul de puțin despre ce este omul în mod efectiv. Într-un text celebru — Teza a VI-a asupra lui Feuerbach — Marx sugera o explicație a neputinței unui asemenea proiect. După părerea sa, natura umană (esența umană) nu este o abstracție inerentă individului uman izolat; ea poate fi găsită mai degrabă în caracteristica omului de a fi o ființă socială. Ceea ce caracterizează în mod definitoriu umanitatea din om este faptul de a exista în mod social sau ca o consecință directă a acestuia. Esența umană, în consecință, poate fi găsită în „totalitatea relațiilor sociale“. Marx propune deci un model propriu naturii umane, bazat pe existența socială a omului. Indiferent de modul de organizare a vieții sociale, însuși faptul de a face parte dintr-o societate îi conferă omului o serie de caracteristici universale, îi imprimă un profil anume de ființă generică. Deci un *model universal al omului ca ființă socială*. În lucrarea de tinerețe a lui Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, se poate găsi una dintre cele mai interesante teorii asupra naturii umane, care pune problema în termeni diferiți de cei ai dihotomiei corp/suflet, fără a exclude radical interesul acesteia. Natura umană social

„generică” cum o numea Marx, adică universală, invariantă în raport cu formele concrete ale organizării sociale, se caracterizează prin următoarele trăsături:

— Omul este o *ființă producătoare*. El nu consumă natura așa cum este aceasta independent de el, ci o transformă în produse conform cu propriile sale necesități. De aici, o primă diferență între om și animal. Animalul depinde în mod esențial de natură. Existența sa este posibilă doar pe baza naturii, prin faptul că necesitățile sale îi sunt satisfăcute de diferitele obiecte ale naturii. Fără natură, animalul ar înceta să mai existe. Dar natura nu face parte din el. Este ceva exterior în mod absolut, altceva decât propria sa ființă. Omul *umanizează* natura. El transformă părți din natură, după propria sa măsură, în *bunuri* ale sale. Relația simplă dintre om și natură este înlocuită cu una mai complicată. Omul se dedublează pe sine, obiectivându-se într-o lume a creațiilor sale. El se raportează la obiectele înconjurătoare care-i satisfac nevoile nu ca la ceva străin, independent și complet exterior, ci ca la propria sa esență obiectivată. Lumea bunurilor create de om reprezintă substanța existenței umane. Este el însuși. Ca individ abstract, omul nu este decât o simplă posibilitate. El devine o realitate determinată numai în contact cu lumea bunurilor pe care le-a creat, prin *însușirea* acestora. Animalul își are natura sa codificată în interioritatea organismului, în lanțurile genetice care-i conțin și perpetuează în cele mai mici amănunte întreaga formă a vieții. Natura omului, mult mai dinamică, dacă acceptăm componenta biologică, comună cu a animalelor, este conținută în lumea obiectelor pe care el le-a creat. Un antropolog american, Ralph Linton, definea cultura ca totalitate a bunurilor create de om; ea este *ereditatea* specifică omului, ca om. Forma vieții omului este dată nu atât de codul genetic pe care ființa individuală îl poartă (evident, și de acesta), ci de codul cultural, înscris în lumea omului. Marx voia să demonstreze că nu putem separa omul de lumea sa umană care îi modelează viața. Dacă am face-o, ar rămâne doar purtătorul biologic al umanității. A înțelege omul înseamnă în primul rând a descifra dialectica producător-produs.

Și toate acestea sînt posibile datorită faptului că omul a „inventat” un nou tip de activitate vitală, munca, producerea bunurilor necesare. Importanța muncii trebuie însă înțeleasă numai în dialectica producător-produs și produs-om. Pentru că producerea este pentru consum. Omul pro-

duce și consumă, trăiește în lumea pe care a propus-o. A defini omul ca o ființă care muncește, ne pare, de aceea, a fi unilateral. Și un robot poate munci, transformînd mediul conform unui program primit. Omul este totodată o ființă care trăiește *doar* pe seama (consumînd) bunurilor produse. Definitorii sînt deci producția și consumul de bunuri.

— Cu mai bine de o sută de ani înainte de Maslow, Marx a formulat ideea că o necesitate fundamentală, definitorie a ființei umane o reprezintă *autorealizarea*. Conceptul de autoactualizare al lui Maslow, după cum mulți comentatori au observat este similar cu cel de autorealizare al lui Marx și foarte probabil inspirat (nedeclarat însă) din el. Omul este el însuși doar realizîndu-și capacitățile. Ceea ce subiectiv reprezintă o simplă aptitudine, ca o capacitate, potență virtuală, devine prin intermediul acțiunii, al muncii, realitate, creație efectivă. Omul se realizează deci pe sine doar prin acțiune, prin exercitarea reală a capacităților sale, prin obiectivarea acestora în „produse”. În afara acțiunii, el rămîne o simplă virtualitate. Punerea în funcție a capacităților individuale și continua lor perfecționare reprezintă în concepția lui Marx o sursă esențială a satisfacției umane. Fericirea nu este o stare pasivă de sațietate, rezultată din satisfacerea nevoilor, ci una activă, de creație, de autoactualizare. Acțiunea, creația reprezintă deci nu numai o caracteristică definitorie a ființei umane, dar și o necesitate vitală, de a cărei satisfacere depinde propria fericire.

— Complementar creației, Marx introducea „*aproprierea*”. Conceptul de apropiere se referă la demersul invers creației: însușirea lumii umane. Omul creează, produce, pentru a consuma. Viața sa umană se constituie odată în actul creației, al producției. A doua oară în actul consumului, al însușirii acestor creații. Omul devine om doar în contact cu lumea sa, prin însușirea, apropierea esenței umane obiectivate prin efortul a sute de generații. Animalul se naște cu specia în el însuși. El este membru al speciei, manifestîndu-se la nivelul acesteia, fără efort. În cazul omului, lucrurile nu stau deloc așa. El nu are umanitatea în el însuși. Urmează a o însuși prin apropierea totalității bunurilor în care umanitatea s-a cristalizat, a valorilor care materializează „ereditatea” umană. De aici, sesizează Marx, apare o dificultate specifică existenței umane. A trăi la nivelul speciei sale nu mai este un act automat, natural, ci devine problematic. Omul este prima ființă care poate cunoaște *drama trăirii sub nivelul speciei*. Aproprierea lumii sale îl îmbogățește pe individ, subiectiv,

ridicându-l la nivelul speciei. Neavînd-o în el, omul trebuie să-și însușească propria sa esență. Simțurile însele cunosc un proces de umanizare prin incorporarea „esenței umane obiectivate”. Auzul devine uman prin exersarea sa în principal, în contact cu muzica. Muzica creează „urechea muzicală”. Ochiul, prin contactul cu pictura și sculptura.

— Prin natura sa, omul este o ființă *orientată social*. El nu produce decât în mod excepțional doar pentru el însuși. Și de asemenea, în condiții de excepție, el consumă doar rezultatele propriei sale activități. De regulă, activitatea sa productivă (și prin producție, muncă, Marx înțelege acțiunea umană foarte generală de creare de bunuri, indiferent de natura lor, de faptul dacă se înscriu sau nu în circuitul economic) este orientată spre satisfacerea necesităților colectivității căreia aparține. Dezvoltarea omului a fost posibilă tocmai datorită unui nou tip de relație între membrii speciei, relație care constituie *structura fundamentală a societății*. Fiecare individ produce bunuri destinate satisfacerii nevoilor colective (ale celorlalți membri ai colectivității, deci). Iar toți ceilalți membri ai colectivității produc și pentru el, pentru satisfacerea nevoilor sale. Dacă fiecare ar produce doar pentru sine, producția sa ar fi limitată și, corespunzător, consumul său ar fi limitat. Datorită diviziunii sociale a muncii, o caracteristică de bază a vieții sociale, fiecare produce un anumit tip de bun în vederea satisfacerii unei nevoi colective; iar multitudinea nevoilor sale și le satisface prin apropierea bunurilor produse de toți ceilalți.

Orientarea socială (munca pentru satisfacerea nevoilor colectivității) reprezintă în consecință o trăsătură universală a existenței umane, un mod de a fi natural al acesteia. Necesitățile colective reprezintă însumarea necesităților individuale.

— În relațiile de muncă, de producere a umanității și de apropiere a ei, omul intră cu ceilalți în relații de cooperare, sprijin reciproc, de comunicare. Se constituie astfel un nou tip de nevoie specific umană — *nevoia de alt om*.

Celelalte caracteristici ale ființei umane sînt, în concepția lui Marx, derivate din acest fapt fundamental al socialității, al producerii colective a bunurilor necesare vieții. Conștiința, cunoașterea, de exemplu, apare ca o consecință necesară a noului tip de activitate transformatoare. Pentru a putea transforma, este nevoie de cunoaștere. Pentru a putea comunica cu ceilalți, este nevoie de limbaj.

Unul dintre conceptele cheie ale teoriei lui Marx asupra omului este acela de *om total*. Omul total este ființa care își satisface multilateral necesitățile, așa cum decurg din natura sa umană. Omul total este omul dezvoltat multilateral pe toate palierele existenței sale: începînd cu existența biologică, continuînd cu autorealizarea capacităților sale subiective, printr-o activitate de creație a bunurilor, orientată spre satisfacerea necesităților colective, cu nevoia de celălalt om și sfîrșind cu apropierea multiplă a întregii esențe umane obiectivate, a tuturor valorilor create de umanitate. Omul total, din acest ultim punct de vedere, trăiește la nivelul speciei sale, al umanității. Acest lucru este posibil doar prin reproducerea în microcosmosul individual a întregii acumulări realizate prin lunga evoluție a umanității.

Interesant în această teorie este că *omul total* nu apare doar ca o simplă realitate. El este mai mult o *aspirație reală* a tuturor oamenilor, un ideal înscris organic în însăși structura fundamentală a ființei umane.

6. UNITATE ȘI PLURALITATE ÎN EXISTENȚA UMANĂ

Căutarea unei naturi umane universale se bazează pe presupuziția identității cu sine a omului. Or tocmai acest lucru pare a fi discutabil. Cu greu poate fi imaginată o ființă mai variată ca omul. Există diferențe imense în timp și spațiu în cadrul speciei umane. Trăind în condiții diferite, aparținînd unor complexe social-culturale variate, existența umană va cunoaște și ea o variație imensă. Pe temeiul acestei variații unii filosofi au negat orice element constant în existența umană. E drept, asemenea poziții sînt foarte rare. Merită însă a fi evocate pentru a completa gama atitudinilor posibile. Iată de exemplu punctul de vedere al filosofului structuralist francez Louis Althusser. Pornind de la celebra caracterizare a lui Marx „esența umană... în realitatea sa o constituie totalitatea relațiilor sociale”, el îi dă o interpretare extremă. Relațiile sociale au variat foarte mult în istoria umanității și odată cu aceasta și esența umană. Omul are o determinare exclusiv *concret-istorică*. Mai mult decât atât, el nu reprezintă decât un *nume* atribuit unei realități variabile; el desemnează „un nod” al țesăturii sociale, al cărui conținut se schimbă mereu. Omul este, în consecință, o manifestare a structurilor sociale, iar nu o existență autonomă.

Din acest motiv, *conceptul* de om nu are nici o justificare științifică. El nu are un conținut distinct și, cu atât mai puțin, o teorie a omului nu poate fi formulată. Științele sociale sînt suficiente. Analizînd țesătura relațiilor sociale, ele ne indică totodată și ce este omul, ca produs al unui anumit context social particular. Omul este o simplă funcție socială, un rol înalt variabil, inteligibil doar în contextul structurilor sociale: burghez sau proletar, sclav sau feudal, călugăr sau cerșetor. Desigur, ar fi dificil să găsești mulți adepți ai unei asemenea poziții extremiste.

Variația existenței umane se impune însă ca o problemă complexă și foarte serioasă în contextul științific. Ea a fost abordată din *trei* perspective distincte: *sociologică*, *antropologică* și *etică*. Fiecare dintre aceste perspective pune în evidență anumite mecanisme ale variației umane.

Perspectiva sociologică pune în centrul său conceptele de *statut social* și *rol social*. Ea se originează în teoria lui Marx asupra societății. Omul ocupă mereu o anumită *poziție* socială, un loc în cadrul structurilor sociale. Într-o întreprindere, de exemplu, el poate fi director, sau contabil, maistru sau muncitor, inginer proiectant sau portar. Cele două concepte indicate — statut și rol — descriu tocmai o asemenea poziție socială. În primul rînd, pe de o parte, poziția fiecărei persoane este determinată de atitudinile celorlalte persoane față de el, așteptările pe care aceasta le are față de cei cu care interacționează: prestigiul pe care i-l acordă, autoritatea pe care o acceptă, încrederea cu care este investit. Acesta se referă la *statutul său social*. Astfel, un profesor se așteaptă ca elevii să-l asculte cu atenție, să-și însușească cunoștințele pe care el le predă, să se lase orientați de către el, să-l respecte etc. Pe de altă parte, și ceilalți au o serie de așteptări față de el, în raport cu poziția ocupată într-un sistem de relații și care constituie *rolul său social*. Se așteaptă ca un profesor să fie preocupat de formarea intelectual-profesională și morală a elevilor, să aibă o ținută decentă, demnă, apropiată, să aibă o bună pregătire în profesiunea sa etc. Un tată sau o mamă trebuie să... Un șef trebuie să.... Statutul, simplu spus, reprezintă *așteptările unei persoane*, în funcție de poziția socială pe care o ocupă, față de comportamentul și atitudinile celorlalți față de ea: un rol este compus din așteptările celorlalți față de comportamentul și atitudinile celui care ocupă respectiva poziție. Nu este întîmplător că

găsim adesea prezentată organizarea vieții sociale în similitudine cu teatrul. Este ceea ce remarcă cu pătrundere William Shakespeare în piesa *Cum vă place*:

„Lumea întreagă
E o scenă și toți oameni-s actori.
Răsar și pier, cu rîndul, fiecare:
Mai multe roluri joacă omu-n viață.
Iar actele sînt cele șapte vîrste...”

Societatea seamănă cu o piesă în care fiecare a fost distribuit într-un anumit rol. Trebuie să-l învețe și să-l joace cît mai bine, în concordanță cu celelalte roluri, împreună cu care formează acțiunea piesei. Rolul fiecăruia este produsul țesăturii piesei pe care nu noi am scris-o. Cum va fi fiecare depinde exclusiv de modul de organizare a societății în care trăiește. Poate fi sclav în Sparta antică, sau cetățean liber al Atenei sau călugăr într-un ordin medieval... Fiecare societate va crea propria sa piesă, propriile sale personaje și caractere: Un exemplu semnificativ aici: Iată curtea marelui faraon. La intrarea acestuia toți curtenii îngenunchează în semn de respect nemărginit și nimeni nu îndrăznește să ridice privirea. Cuvîntul său e sfînt. Capriciul său e lege. Faraonul este, în fond, o poziție socială într-un anumit sistem de organizare socială. Tot ceea ce crede, simte și face el este cuprins în poziția sa socială. El se crede zeu, atotputernic și atotștiutor; ceilalți îl cred sau cel puțin se fac că îl cred ca atare. Altfel, marele imperiu ar putea să se prăbușească sub presiunea intrigilor și luptelor intestinale. Ce s-ar întîmpla dacă ordinele lui ar fi puse în discuție? Nu, categoric, el este întruchiparea puterii absolute, înconjurat de nimbul supranaturalului. El trebuie să fie astfel. Orgoliul său *trebuie* să fie nemărginit. Comandantul armatei parcă, de la un timp, se crede el autorul victoriilor. Lucru periculos. Comandantul gîndește: Eu sînt acela care a inspirat victoriile. Zeii care mă protejează pe mine au decis ca armatele noastre să triumfe. Demostene stă singur pe malul mării, în Grecia, cu gura plină de pietre, și încearcă să se facă auzit pe deasupra vuietului valurilor. El simte că ar avea un cuvînt de spus în democrația gălăgioasă a cetății sale. Dar bilbiiala îl împiedică. Nu este suficient numai să ai dreptate, gîndește cu amărăciune Demostene, ci trebuie totodată să o poți face cunoscută, să fii un bun orator. Ce ar fi însemnat ca Demostene să fie acolo un bun orator la curtea faraonului?

Una dintre ideile fundamentale ale teoriei lui Marx este că logica organizării sociale determină în mod decisiv compor-

tamentul uman. Pozițiile sociale modelează tipuri distincte de personalitate. Iată-l pe capitalistul tipic al „acumulării primitive a capitalului”: un om întreprinzător care știe valoarea banului, lacom și zgîrcit, dur cu angajații săi. Dacă vrea să facă față concurenței, el trebuie să facă economie și să-și mărească neconținut capitalul. Ban cu ban. Este un dur. Altruist nu-și poate permite să fie decât duminica, cînd iese de la biserică. Și atunci, cu cumpătare. Altfel, tot ceea ce dă sau cedează celorlalți reprezintă o amenințare mortală pentru propriile afaceri, deci pentru propria sa poziție socială. Avariția nu este o patologie universală a ființei umane, ci o ipostază a omului într-un anumit sistem concret. Avarul lui Molière era o figură curentă pe atunci. Ce sens ar mai avea însă un asemenea comportament într-o societate capitalistă de tip consumerist? Pentru capitalist, demonstrează Marx, maximizarea capitalului reprezintă o condiție necesară a supraviețuirii. Ea devine deci interesul său major, fundamental. Este o lege a sistemului. Capitaliștii individuali vor fi inevitabil orientați în această direcție. Capitalistul este un rol social, o poziție într-o anumită structură. Individul care ocupă această poziție poate fi mai gras sau mai slab, mai inteligent sau mai limitat, mai sentimental sau mai calculat. Dar dacă vrea să rămînă acolo și să se bucure de toate avantajele poziției sale, el trebuie să-și însușească logica rolului său: să gîndească, să simtă, să acționeze așa cum poziția i-o impune.

Prin poziția sa socială, proletarul diferă fundamental de capitalist. El are un alt tip de personalitate. Iată cum se exprima într-un text celebru Marx asupra acestei relații de determinare a persoanei umane de către logica sistemului căruia aparține: pe mine nu mă interesează ce crede, simte, dorește, acționează un proletar sau chiar întregul proletariat la un moment dat; mă interesează ce este forțat să creadă, să simtă, să gîndească, să acționeze proletariatul în virtutea condițiilor sale obiective de clasă. Desigur, această afirmație a lui Marx are un caracter mai mult provocativ. Și trebuie să fie luată ca atare. El nu avea cituși de puțin intenția să spună că pentru știință nu este interesant modul în care o persoană gîndește, simte sau se comportă. Ci voia să dramatizeze o nouă perspectivă asupra comportamentului: determinarea sa de către condițiile obiective, social-structurale în care el trăiește.

Să luăm un alt exemplu. Ne interesează comportamentul în cadrul familiei. De unde va trebui să pornim cu analiza

noastră? De la analiza inductivă a comportamentului indivizilor care compun familia sau de la structurile mari ale organizării familiei? Cea de a doua cale este mult mai promițătoare. În primul rînd, vom căuta să punem în evidență structura generală a familiei, cu rolurile ei fundamentale: soț/soție, mamă/tată, părinte/copil, frate/soră etc. În al doilea rînd, de la condițiile sociale care afectează organizarea familiei: economice, politice, culturale. În societatea actuală, datorită dezvoltării economice și tehnologice, a atragerii femeii în activitățile productive, micșorării numărului de copii, prelungirea duratei medii de viață, structura familiei, profilul rolurilor sale se modifică. Astfel, familia în societatea actuală tinde să devină o familie *nucleară*; rolurile din cadrul menajului se redistribuie etc.

Sîntem aici în prezența unei perspective sociologice asupra persoanei umane. Viața personală este determinată ca un produs social fiind modelată de logica sistemelor sociale.

Perspectiva antropologică. În antropologia culturală găsim două moduri relativ distincte de a aborda variația existenței umane.

În primul rînd, omul ca *produs cultural*. Personalitatea umană, a argumentat pe larg antropologia culturală, nu este un produs individual, ci colectiv, al culturii existente. Încă din fragedă copilărie, ne însușim modelele de gîndire, simțire, comportare, într-un cuvînt, modelele de viață, care sînt deja elaborate în cadrul colectivității din care facem parte. Este procesul de „inculturare”, de însușire, interiorizare a culturii proprii colectivității. Prin cultură, antropologia culturală înțelege totalitatea modelelor de gîndire, simțire, acțiune plus instrumentele acestora, pe care colectivitatea le-a elaborat printr-un proces îndelungat și care au o existență supraindividuală. Cultura ne modelează întreaga noastră viață. Fiecare colectivitate își elaborează nu numai o limbă proprie pe care fiecare membru al ei o învață, dar și o „filosofie” proprie, un mod de a gîndi universul și viața omului aici, o mulțime de norme, reguli, modele de comportare în diferite situații. Ordinea culturală, produs unic al evoluției fiecărei colectivități, este aceea care ne structurează existența. În sine, individul este o simplă posibilitate. El evoluează structurîndu-se pe liniamentele oferite de cultura comunității din care face parte. Această perspectivă, la fel ca și cea sociologică, accentuează modelarea socială a existenței umane. Datul individual nu are vreun rol activ; el este doar suportul formelor social-culturale.

În al doilea rând, omul este privit aici ca „*personalitate de bază*”. Conceptul de personalitate de bază a fost introdus în antropologia culturală de Abraham Kardiner. El deschide o altă viziune asupra personalității, diferită oarecum de cele punctate mai înainte. Punctul de pornire îl constituie tocmai ideea că persoana umană este modelată de cultură impunându-i un anumit tip de personalitate. Problema este însă: cum explicăm originea, geneza acestui tip unic de personalitate care distinge populațiile unele de celelalte? Pentru a ilustra această idee, să luăm un exemplu semnificativ aici. Analizând mai multe colectivități arhaice, antropologul cultural Ruth Benedict sugerează o tipologie generală a personalității, cu două mari tipuri limită: personalitatea apolinică și personalitatea dionisiacă. Două colectivități de indieni americani ilustrează cu claritate aceste două tipuri. *Zunii* prezintă tipul apolinic de personalitate. Sînt oameni cumpătați, sobri, înclinați spre melancolie, visare. Accentuează cooperarea, bunăvoința reciprocă. La celălalt pol se află *kwakiutle*, care prezintă o personalitate tipic dionisiacă. Spre deosebire de zuni, kwakiutle este caracterizat prin asertivitate, individualism, agresivitate. Relațiile lor sînt tensionate, bazate pe neîncredere și suspiciune, pe rivalitate. Sînt persoane dure, egoiste, pornite pe ceartă. Aceste profiluri nu au explicația nici în datul biologic al respectivelor populații și nici în opțiunea liberă a lor, ci în profilul sistemelor social-culturale. Dacă cineva se naște într-o colectivitate zuni, va deveni ca un zuni; dacă dimpotrivă s-a născut într-o colectivitate kwakiutle, atunci nu poate să evolueze decît ca un kwakiutle. Aceste tipuri de diferențe nu pot fi însă explicate strict, rigid doar în perspectiva culturalistă descrisă mai înainte. Nu există norme, modele culturale care să se reproducă automat, mecanic într-o măsură clară: dimpotrivă dacă cei din jur sînt calmi, binevoitori etc. și cel care trăiește în acea colectivitate, prin imitare, devine la fel. Fără a nega mecanismul însușirii, al asimilării modelelor comportamentale din exterior, explicația pare neconcludentă. Agresivitatea și suspiciunea kwakiutle nu reprezintă elemente necesare ale partituri lor, avînd rațiunea lor (funcția) de a exista în ansamblul vieții sociale. Ele apar mai degrabă ca efecte inevitabile, dar nu intenționate, funcționale sistemului de organizare. Conceptul de personalitate de bază intenționează să dezvăluie tocmai asemenea mecanisme mai profunde ale genezei personalității colective.

Conceptul își are originea în psihanaliză și reprezintă o încercare de a o utiliza (psihanaliza) în antropologie. O idee de bază a psihanalizei este aceea că varietatea existenței umane este rezultatul impactului procesului de socializare, de învățare a normelor sociale, asupra proceselor organice, biologice. „Copilul este părintele omului” îi plăcea lui Freud să spună. Tot ceea ce omul este la maturitate, profilul și dinamica personalității noastre își au originea în primele experiențe ale copilăriei, în procesul de socializare timpurie. Comportamentul celor din jur, al părinților în mod special, interferează cu activitatea instinctuală a copilului, generînd *neintenționat*, structuri psihice durabile. Frustrările se fixează, complexe se înrădăcinează în inconștientul nostru, mîngierile sau interdicțiile devin matrice a stărilor de spirit ale maturului. Prin anii '30, unii antropologi americani au fost atrași de utilizarea acestei teorii pentru a explica diferențele nu între indivizi, ci între colectivități, deosebirile dintre tipurile de personalitate asociate cu o colectivitate sau alta. Personalitatea de bază, în concepția lui Kardiner, reprezintă modul de a fi, comun membrilor unei colectivități, caracteristicile pe care le putem regăsi cu o mare frecvență în respectiva colectivitate formînd simburile constant al diversității de manifestări individuale. Ea reprezintă, raționează mai departe antropologul american, produsul neintenționat al unui anumit tip de socializare. Fiecare colectivitate se caracterizează prin anumite practici educative. Aceste practici educative au consecințe mult mai profunde decît sîntem tentați să credem la prima vedere asupra profilului personalităților caracteristice respectivei colectivități. Ele sînt factorul responsabil de o anumită personalitate de bază. *Zunii*, de exemplu, sînt caracterizați prin grijă și dragoste pentru copii; dorința de a satisface necesitățile copilului și respect pentru personalitatea lor; atitudine caldă, afectuoasă. Copiii astfel crescuți vor avea o personalitate la rîndul ei echilibrată, înclinată spre afecțiune, lipsită de tensiuni și frustrări care generează agresivitate. Ei nu vor cunoaște nici complexul vinovăției și nici nu vor fi tentați spre afirmare agresivă, competitivă față de ceilalți. Însuși universul în care trăiesc va fi gîndit la maturitate ca un univers armonios, populat de forțe supranaturale binevoitoare.

Dimpotrivă, atitudinea față de copii a kwakiutle se caracterizează prin indiferență, agresivitate, capriciu. Mamele îi lasă pe copii să plîngă, fiind puțin interesate în satisfacerea necesităților acestora de hrană, curățenie, mîngiere. Afec-

țiunea față de copii este mai mult o excepție decît o regulă. Un asemenea tip de educație generează o personalitate specifică: asertivă, agresivă, egoistă, dezechilibrată, bîntuită de frustrări și complexe. Universul kwakiuutle este perceput a fi profund ostil, capricios, populat de zei malițioși, bunăvoința fiind o excepție.

Personalitatea de bază reprezintă, în această perspectivă, un nivel distinct de cel al organizării sociale. Este un *produs* al impactului ei asupra bazei biologice a vieții umane, iar nu un element component organic, logic, funcțional al acesteia. Viața umană pare a avea mai multe etaje interdependente, dar distincte. La un pol, viața biologică cu logica sa; la celălalt pol societatea dirijată de un alt tip de logică; iar la mijloc, rezultatul interferării social/biologic, ceea ce Kardiner desemna prin termenul de personalitate de bază. Această poziție poate fi extinsă. Fiecare poziție socială, rol social, pe lângă cerințele sale proprii, are un efect secundar asupra organismului uman, asupra vieții sale, generînd produse care nu sînt incluse în logica sa. Personalitatea de bază nu reprezintă deci rolul, modelul social impus, ci reacția organismului la acest rol, model. Pe de o parte, avem deci rolul de războinic; judecător, mamă, profesor, cristalizate în logica organizării sociale, iar pe de altă parte, personalitatea rezultată din interiorizarea acestui rol, rezultat al interacțiunii multiple, la nivelul individului, dintre diferitele roluri, cerințe, inclusiv propriul său organism biologic. Rolul de călugăr implică cerințe de genul: renunțarea completă la viața socială și personală trăirea exclusivă în logica vieții religioase dedicată credinței, cultivarea spiritului și abandonarea trupului. Am greși însă, dacă am confunda personalitatea călugărului cu totalitatea acestor cerințe incluse în rolul de călugăr. Personalitatea sa, pe lângă aceste cerințe interiorizate într-o măsură mai mică sau mai mare este compusă totodată din reacțiile organismului frustrat, al necesităților ignorate și stăvilit, din mecanismele de apărare și de adaptare la noul sistem de viață. Ea este compusă nu numai din jertfă, spirit purificat, dăruire, dar și din frustrare, dorință reprimată, din tentație refulată; și bineînțeles din reacțiile rolului la toate aceste reacții primare: penitență, posturi, autoflagelare etc. Viața călugărului nu este niciodată o simplă reproducere a regulilor și preceptelor minăstirești, dar totodată și reacția individului uman, în deplinătatea componentelor sale la aceste cerințe. Personalitatea sa nu poate fi deci analizată doar dintr-o perspectivă strict sociologică — statutul și rolul

său în cadrul unei anumite organizări sociale, ci și dintr-o perspectivă psihologică și chiar biologică menită să evidențieze multiplele interferențe, la nivelul individului, ale multiplelor roluri pe care le îndeplinește, reacțiile organismului său la modul de viață pe care societatea îl impune.

Ideea de personalitate de bază, dincolo de profilul particular pe care Kardiner i l-a dat (efectul practicilor educative asupra organismului uman), evidențiază un palier al existenței umane care nu poate fi ignorat. Viața socială nu reprezintă un etaj pur și simplu supraadăugat celui biologic. În realitate ele interferează multiplu, modificîndu-se reciproc. Biologicul reacționează la ordinea socială, după cum, la rîndul ei, ordinea socială nu poate să nu ia în considerare logica biologicului. În relațiile dintre social și biologic nu există numai armonie și concordanță, dar și tensiuni și conflicte.

Perspectiva etică. Perspectiva sociologică și cea antropologică evidențiază sursa *exterioară* a variației existenței umane. Omul, trăind în diferite condiții sociale, va avea o existență diferită. Fie că este vorba de diferențele de rol social, sau de personalitate de bază, condițiile sînt responsabile de pluralitatea orientărilor umane. Ne putem întreba dacă nu există și o sursă *interioară* a pluralității umane. Dacă nu și individul uman este un factor inițiator de variație: Perspectiva etică explorează tocmai o asemenea dimensiune. Omul este totodată un sistem activ și deschis care în aceleași condiții poate evolua, în funcție de propriile sale opțiuni, pe căi diferite. Nu există o singură logică umană, cea impusă de condițiile exterioare, ci o pluralitate de premize și raportări logice, între care opțiunea personală poate opera. În limitele parametrilor stabili ai timpului și locului în care trăiesc, oamenii pot să-și orienteze viața pe căi distincte. În condiții de oprimare, cineva poate opta pentru acceptarea și adaptarea la oprimare sau dimpotrivă pentru lupta împotriva acesteia, pentru refuzul aservirii. O persoană poate să-și orienteze viața după idealul lui „a avea”: acumularea de cît mai mulți bani, de cît mai multe bunuri — „cea mai frumoasă casă”, „cea mai frumoasă mașină”, „cea mai scumpă îmbrăcăminte”; o altă persoană își poate orienta efortul spre îmbogățirea lumii sale interioare, prin cunoaștere, artă; o alta, în fine, se centrează pe viața de familie, în timp ce altcineva este interesat în mod special de putere, influență, de dominare asupra celorlalți. Fiecare din aceste moduri de viață își are propria sa logică, structura sa, generînd

existențe umane foarte diferite. Ele pot fi în mod egal posibile în anumite condiții sociale particulare. Optînd pentru o cale, omul optează implicit pentru un mod de organizare a vieții, pentru un mod de a fi. Din acest punct de vedere, viața omului nu poate fi considerată a avea o structură unică impusă de condiții, ci mai degrabă ea reprezintă un pachet de posibilități. Care dintre ele va fi realizată depinde nu numai de condiții, dar și de opțiunile personale. Și în această alegere, înțelepciunea, atît cea individuală, cît mai ales cea acumulată cultural prin meditația a numeroase generații, are un rol de prim ordin. Înțelepciunea reprezintă un factor, interior de data aceasta, care își aduce determinismul său în alegerea și construirea unui anumit tip de viață.

7. ALIENARE ȘI DEZALIENARE

Una dintre cele mai influente teme filosofice lansate de Marx este cea a alienării. În contextul analizei ea aruncă o lumină asupra problemei surselor variației existenței umane, fiind similară după părerea noastră, într-o oarecare măsură, cu ideea personalității de bază. Schițată în operele de tinerețe ale lui Marx, teoria alienării a devenit în ultimele decenii extrem de influentă în discuțiile filosofice, pătrunzînd chiar și în sociologie, nu numai ca o temă teoretică abstractă, dar totodată chiar ca un obiect de măsurat. Însuși termenul de alienare — adesea el apare sub denumirea de „înstrăinare” — sugerează specificul perspectivei pe care o deschide. Omul are o natură a sa. Este potențial o entitate distinctă. În anumite împrejurări însă viața lui evoluează în contradicție cu liniile de forță ale acestei naturi. În loc să se regăsească *pe sine*, adică să-și recunoască ceea ce este profund autentic în el, ființa sa ultimă, el se pierde, se înstrăinează. Modul de viață impus de anumite condiții îi apare, cu alte cuvinte, ca străin, altul decît cel care îi este natural. După cum se poate observa, teoria alienării se fundează pe existența unei naturi umane universale, invariante în raport cu contextul social, înscrise pe undeva în profunzimile ființei umane care se manifestă mai mult ca potențialitate dar și ca aspirație difuză și se poate realiza sau nu într-un anumit context social. Dacă condițiile sociale sînt potrivnice, orientînd viața în alte direcții decît cele conținute în natura umană, rezultă o stare de

alienare, de înstrăinare. Viața este scindată: pe de o parte natura umană cu cerințele ei, iar pe de altă parte, cursul impus vieții de condițiile sociale concrete. Starea de alienare reprezintă deci o existență umană deformată, inadecvată, asociată inevitabil cu sentimentul frustrării a ceva ce este profund, propriu, al neîmplinirii. În ultimă instanță, cu sentimentul nefericirii. Dimpotrivă, realizarea umană, starea de deplinătate umană este asociată cu o existență umană în concordanță cu ea însăși, nealienată.

Natura umană presupusă de Marx nu este una biologică, ci una propriu-zis umană, izvorită din existența socială a omului. Faptul că este o ființă socială, după cum am văzut ceva mai înainte, dă omului o orientare generală. Creează coordonatele fundamentale ale existenței sale. Omul este o ființă creativă, orientată spre autorealizarea capacităților (fizice, intelectuale, artistice) în bunuri care să răspundă unor nevoi colective. El se așteaptă ca, la rîndul ei, colectivitatea să-l considere ca valoare unică și privilegiată, să asigure toate condițiile necesare vieții. Se așteaptă să intre în relații de cooperare, de comunicare sinceră, suportivă cu ceilalți membri ai colectivității. Un context social sau altul poate fi sau nu concordant cu aceste cerințe fundamentale ale omului. Marx analizează o ipostază a alienării. Pentru că aceasta stă la baza tuturor discuțiilor actuale despre alienare, o vom prezenta mai pe larg, dar într-o manieră nu excesiv de tehnică. Alienarea considerată de Marx își are sursa în organizarea socială bazată pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție. Un asemenea tip de organizare socială impune omului orientări diametral opuse celor „naturale”, îl alienează de el însuși. Alienarea apare în trei planuri distincte: față de *produs*, de *activitate* și de *celălalt om*.

Alienarea de produs. Omul ca ființă activă, creatoare de sine, produce bunuri materiale și spirituale, „propria sa esență obiectivată” cum se exprima tînărul Marx. El se realizează ca om însă nu numai prin actul producerii, dar, simultan, și prin cel al apropiierii acestei lumi produse de el, prin însușirea produselor activității colective. Starea normală, nealienată a omului este dată de o dublă raportare a sa la colectivitate: pe de o parte, el produce bunurile necesare colectivității, punînd forța creativității sale în slujba dezvoltării umanității; pe de altă parte, el își însușește continuu, nemijlocit și neîngrădit umanitatea obiectivată prin efortul său și al celorlalți. Nu este vorba aici de un sentiment de

pozeziune cu surse ancestral biologice, ci o necesitate actuală care provine tocmai din starea socială specifică ființei umane. A fi om, a trăi la nivelul speciei, înseamnă a-ți însuși totalitatea bunurilor create de umanitate. Altfel, apare un sentiment de neîmplinire umană ce reflectă decalajul dintre existența umană individuală și existența umană colectivă.

Organizarea socială bazată pe proprietatea privată generează o separare brutală între om și lumea creată de el însuși, o fracturare a relației care ar trebui să fie organică și directă între individ și umanitate. Obiectul produs nu mai este bun aflat în posesia și utilizarea colectivă și, în consecință, și individuală, ci reprezintă proprietatea *celuilalt*, a *altuia*, a capitalistului. Aici nu este vorba de o simplă insatisfacție de tip moral: produsele muncii nu aparțin celui care le-a produs ci altuia, care nu a muncit dar care în virtutea unor mecanisme anume beneficiază de ele (mecanismul exploatării) —, ci de o denaturare mult mai profundă. Individul este separat de suportul însuși al umanității sale, de bunurile purtătoare ale „esenței umane obiectivate”. Apare un adevărat paradox. Cu cât omul a produs mai mult, deci cu cât umanitatea este mai bogată, cu atât el, ca producător, este mai sărac. Sărăcia înseamnă lipsă. Lipsa instrumentului de satisfacere a necesităților. Bogația producției este deci proporțională cu sărăcia producătorului. Producerea de noi bunuri înseamnă producerea de noi necesități. La sfârșitul ciclului productiv, lumea obiectelor este mai bogată, dar și lumea nevoilor este mai mare. Producătorul este, la sfârșitul ciclului, mai sărac decât la începutul acestuia. Lui îi lipsește mai mult. Producătorul devine nu numai din ce în ce mai sărac, dar și mai dependent. Omul este liber în măsura în care posedă bunurile de care are nevoie. El este neliber, în măsura în care nu le posedă. În acest caz el *depinde* (dependența este nelibertate) de cel care le posedă. În sistemul proprietății private, la sfârșitul procesului de producție, producătorul, lipsit de produsele necesare satisfacerii necesităților sale, devine tot mai dependent de celălalt care le posedă în mod privat.

Alienarea de activitate. Munca, înțeleasă în sensul cel mai general al termenului de activitate creatoare, de producere a tuturor bunurilor necesare vieții umane, reprezintă în concepția lui Marx o sursă esențială de realizare umană, de afirmare. În cadrul ei, forțele umane esențiale se exercită afinzind formă reală. În condițiile exploatării, afirmă Marx în *Manuscrisele economico-filozofice*, sensul ei este *denaturat*. Ea devine muncă exploatată. Munca nu numai *pentru altul*.

Dar și *utilizată* de altul, controlată de altul. Dintr-o sferă a afirmării umane și a bucuriei, ea devine loc al forțării, al coerciției. Dintr-un scop în sine, munca devine un mijloc de asigurare a existenței. În loc să se simtă el însuși în această activitate esențial umană, el se simte aici străin constrins. În schimb, are sentimentul că este „acasă” doar atunci când bea, mănincă, doarme. Deci în activitățile sale elementare, biologice, care, în separarea lor de viața umană globală, ca scop în sine, devin animalice.

Înstrăinarea de celălalt om. În locul relațiilor de cooperare, de suport sincer reciproc, de stimă și înțelegere, firești pentru procesul de creare colectivă a lumii umane, în condițiile proprietății private, regula o reprezintă relațiile de concurență, de exploatare și oprimare. Celălalt este pentru om nu prieten, camarad, membru al aceleiași colectivități, ci rival, concurent, dușman.

Înstrăinarea la nivelul activității de producție se difuzează în toate sferele vieții sociale. În primul rând, ea apare ca înstrăinare, *alienare politică*. Astfel, statul nu apare ca instrument al organizării vieții colective, natural aflat sub controlul fiecăruia, reprezentând punctul de vedere al fiecărui membru al colectivității; el se transformă într-o forță străină, deasupra și chiar împotriva oamenilor. Lipsa de control colectiv asupra proceselor politice, de participare la elaborarea deciziilor majore care afectează întreaga comunitate, reprezintă de asemenea o formă de alienare. Statul se impune în termenii direcți și brutali ai lui Marx, ca instrument de oprimare a colectivității de către clasa care deține puterea politică. El este un mijloc de promovare a intereselor unor grupuri împotriva celorlalte, iar nu un mod de organizare în beneficiul comun.

Înainte de Marx, un alt filosof german, Ludwig Feuerbach, a analizat pe larg *alienarea religioasă*. Ideea sa era că religia este o activitate umană structural alienantă. În religie, omul se supune pe el însuși produsului său, devine sclav umil al acestuia. Biblia spune că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea sa. Parafrăzând însă această afirmație, filosoful german subliniază caracterul antropomorfic al religiei. Căci în realitate, *Om* l-a creat pe Dumnezeu după chipul și asemănarea sa. El s-a proiectat pe el însuși, cu toate caracteristicile duse la limita perfecțiunii, într-o ființă exterioară, străină, Dumnezeu reprezintă deci ființa umană înstrăinată, pe care omul a

creat-o, dar căreia odată creată i se subordonează ca unei ființe superioare.

Teoria alienării este extrem de influentă în gândirea actuală. Critica societății contemporane, indiferent dacă se postează pe poziții marxiste sau nu, explorează din multiple unghiuri caracteristicile alienante ale organizării sociale prezente. Pe lângă temele clasice lansate de Marx se adaugă altele noi. *Alienarea tehnologică* exprimă insatisfacția ființei umane față de logica dezvoltării tehnologiei actuale. Supusă în mod exclusiv imperativului profitului, tehnica, din instrument al sporirii bunăstării umane, devine o forță ostilă omului: îi desființează locul de muncă transformându-l într-o persoană „inutilă”, îi simplifică munca, golind-o de orice interes, eliminând orice posibilă contribuție creatoare a persoanei, transformându-l pe muncitor într-o anexă slab calificată, rudimentară a unui proces de producție care reține doar în structura sa materializată întreaga raționalitate și creativitate care îi marchează superioritatea. *Alienarea birocratică* reprezintă alienarea de cel de al doilea mare instrument de acțiune creat de om, pe lângă tehnologie — organizarea socială. Acțiunea colectivă, devenită din ce în ce mai complexă, cere organizare. În lumea contemporană, activitățile sociale nu mai sînt rodul unor grupuri mici de indivizi, ci dimpotrivă rezultatul colaborării unui număr imens de persoane. Organizarea unei asemenea cooperări pune probleme de o mare dificultate. Organizațiile, a căror complexitate este în creștere rapidă, reprezintă forma tipică pentru activitățile sociale ale omului modern. Și aici însă poate apărea alienarea. Instrumentul se întoarce împotriva creatorului și utilizatorului său, impunându-și propriul său control. Devine scop în sine, iar subiectul, omul, devine instrument al organizării. În acest context, organizarea se degradează rapid în birocrăție, dezvoltînd o logică proprie, străină de cea a omului și a colectivității și care tinde să se impună în mod absolut. Omul, zdrobit de complexitatea sistemelor astfel organizate, înscriindu-se într-o manieră resemnată într-un ansamblu ale cărui mecanisme și finalități nu le înțelege și nici nu le poate controla, tinde să devină o realitate înstrăinată, în lumea contemporană. Există o vastă literatură a alienării birocratice care explorează trăirea umană într-o asemenea ipostază. De ce lectura lui Kafka (să ne gândim la *Procesul* și *Castelul*) ne tulbură? Ne tulbură pentru că descoperim în structurile birocratice capitaliste

o lume de coșmar: Și nu odată exclamăm cu amărăciune „este ca în Kafka”.

Din filosofie, problema alienării a trecut în sociologie. Starea de alienare reprezintă una dintre caracteristicile realității sociale pe care sociologul consideră a fi important a o investiga. Să-i determine sursele; să-i depisteze manifestările. Adesea, alienarea este utilizată aici ca unul dintre componentele complexului de indicatori ai calității vieții. Dacă vrem să știm cît de bună este viața, care este calitatea ei, este necesar să măsurăm nu numai sursele de satisfacție, posibilitățile de realizare umană, dar și sursele de insatisfacție, procesele care afectează negativ viața. Poluarea reprezintă un indicator negativ al calității vieții. Alienarea, un altul. Cititorul ar putea crede că alienarea, ca și fericirea, reprezintă un concept teoretic foarte abstract și de aceea destul de vag, pe care putem să-l utilizăm doar într-o manieră intuitivă, într-un discurs de tip speculativ, filosofic. În nici un caz măsurabil, identificabil în mod empiric. În principiu nu sîntem de acord cu o asemenea împărțire a problemelor în probleme ale științei, măsurabile și determinabile, cu strictețe, și ale filosofiei, „inefabile”, imposibil de determinat cu precizie, pe care le putem gândi doar într-un mod vag, abstract și imprecis. Există doar lucruri pe care *deocamdată* nu le putem măsura cu precizie. Alienarea reprezintă un exemplu potrivit în această dispută. Inițial, alienarea a debutat ca unul dintre cele mai abstracte și mai vagi concepte ale filosofiei. Interesul sociologiei pentru această problemă a stimulat totodată un efort de asociere cu un instrument de identificare empirică, de măsurare. Este un bun prilej pentru a vedea cum un concept abstract și vag se operaționalizează. În ultimele decenii, sociologii lucrează cu un „test” de alienare. Între conceptul teoretic și indicatorul empiric care i se asociază nu există o suprapunere perfectă. Cel mai adesea, măsurarea simplifică. Dar, în cunoaștere, simplificarea este necesară pentru a realiza, în final, o înțelegere mai bună a complexității. Ceea ce încearcă sociologia să măsoare este doar „starea” de alienare, atitudinea alienată, sentimentul de alienare a individului. Deocamdată. Și, în plus, dezvoltarea științei are loc adesea și prin înlocuirea unor instrumente de măsurare mai rudimentare cu unele mai exacte, mai adecvate. Fără a avea sentimentul că instrumentul actual de măsură a alienării este fără cusur, cu titlu de exemplificare îl vom analiza ceva mai pe larg.

Prima operație: să se desprindă dimensiunile mai simple și mai concrete ale conceptului. Cinci dimensiuni fundamentale ale alienării sînt luate în considerare, fiecareia asociindu-i-se mai mulți indicatori empirici:

— *Lipsa de putere*. Omul se simte neputincios în realizarea scopurilor sale. El nu poate influența cursul evenimentelor. Nu poate influența pe ceilalți. Persoanele sînt lipsite de posibilități de a controla evenimentele, lucrurile, propria lor viață, în ultimă instanță.

— *Lipsa de sens*. Lumea în care omul trăiește, în loc de a fi purtătoarea sensului imprimat de oameni, pare a funcționa într-un mod absurd, fără nici o logică sau după o logică străină și chiarostilă. Oricum logica evenimentelor este imposibil de înțeles.

— *Anomia* reprezintă lipsa de normă. Criza normelor și valorilor. Viața omului nu este dată, ci construită după reguli care disting binele de rău, dreptul de nedrept. Dar ce se întimplă cînd omul nu mai poate să discearnă ce este bine de ce este rău, în ce direcție trebuie să acționezi? Dispare orice posibilitate de orientare. Viața se desfășoară la întimplare. Confuzia normelor, a valorilor, adică anomia, este o componentă importantă a stării de alienare.

— *Izolarea socială*. Sentimentul înstrăinării de ceilalți, al lipsei de „aderență“ la celălalt om, al neapartenenței, la vreun grup sau colectivitate, însingurare, lipsă de comunicare. Mai mult, pierderea încrederii în oameni.

— *Înstrăinarea de propria viață*. Sentimentul că tot ceea ce omul face este impus de o logică exterioară. Că finalitățile proprii activității sînt străine; că în viața sa omul face exact ceea ce nu dorește, și nu face ceea ce ar dori mai mult. Împrejurările nu oferă posibilități de a utiliza capacitățile, talentele care, în consecință, rămîn simple potențialități nerealizate.

Într-o asemenea formulare mai operațională, alienarea devine măsurabilă. Persoanele pot indica gradul de prezență/absență a stărilor, trăirilor enumerate mai sus și care, fiecare în parte, exprimă o ipostază, un simptom al alienării. Astfel, se poate realiza un indicator empiric al alienării. După cum se poate observa din structura lui, un asemenea indicator empiric se referă nu la cauzele care produc alienarea — organizarea sistemului de producție, birocratizare, tehnologie etc. —, ci la efectele acestor cauze asupra vieții umane, la trăirea alienată.

Se poate observa cu ușurință că teoria alienării presupune existența unei naturi umane de origine socială, iar nu biologică, care există, într-un anumit fel, în anumite contexte socio-culturale. Este conținută în logica existenței lor și răbufnește de aici difuz ca o aspirație constantă a omului de a o depăși. Un mod de organizare social viciat poate să impună vieții omului o altă logică, străină naturii umane. În acest caz, omul trăiește drama opoziției dintre existența concretă, determinată de împrejurări și natura umană profundă, exprimată prin aspirații. Omul poate fi prins în cea mai acerbă concurență, dar poartă în el aspirația-nostalgie a cooperării, sincerității, dragostei și încrederii. El poate fi rău, dar în inima lui știe ce este binele și regretă sau își inventează scuze că nu vrea sau nu poate să-l realizeze. Am putea reinterpretă din perspectiva teoriei marxiste a alienării parabola biblică a izgonirii din rai. Omul poartă în el „raiul“, natura sa umană „generică“ sub formă de aspirație, de matrice fundamentală a unor valori umane universale. Acestea subzistă mereu în străfundurile existenței sale și funcționează permanent ca termen de evaluare a acesteia, așa cum este ea modelată de varietatea condițiilor „de pe pămînt“. Iluzia este doar că omul ar fi fost vreodată în raiul în care esența umană se afirma în mod pur și nestîngenit de nimic. Raiul este în el; este aspirația generată mereu de structurile fundamentale ale existenței umane perene. Și, din cînd în cînd, experimentează fragmente ale binelui, de viață care se desfășoară în conformitate cu aceste aspirații. Această dualitate fundamentală între natura umană potențială și realitatea ei concretă dă existenței capacitatea de a fi alienată. Omul se poate naște sclav. Și toți ideologii din lume pot să facă tot posibilul să-l convingă, cu argumente ce par irefutabile, că această condiție a lui este naturală, normală. El va descoperi, mai devreme sau mai tîrziu în străfundurile sufletului licărirea aspirației spre libertate. El nu a fost niciodată liber. Și nici nu știe ce înseamnă a fi liber. Dar libertatea este o condiție fundamentală a naturii lui umane și de aceea știe ce este. Pentru Marx nu numai proletarul, dar și capitalistul este o ființă alienată. Alienarea acestuia din urmă este însă diferită de cea a primului. Bogăția capitalistă nu este o bogăție umană. Și de aceea nici ea nu duce la împlinire umană. A existat mereu la om în toate vremurile și în toate timpurile o anumită insatisfacție structurală cu viața pe care o duce. Nu cu faptul că nu are un lucru sau altul, ci că ceva nu este în regulă cu modul mai general de organizare a vieții

sale. Starea de alienare este asociată cu o insatisfacție profundă de sine, cu sentimentul neîmplinirii umane, că s-a mers pe o cale greșită, că s-a făcut nu ceea ce trebuia în mod real. Similitudinea teoriei lui Marx a alienării cu teoria personalității de bază este acum evidentă. Kardiner își concentrează atenția asupra reacțiilor naturii umane biologice la condițiile sociale. Marx, în teoria sa asupra alienării, este interesat de reacțiile naturii umane generice la variația condițiilor sociale. Ființa alienată nu este un simplu rol sau poziție socială. Ci reacția omului la rolul, poziția socială pe care o ocupă. Avarul nu este numai o poziție socială, un rol, un comportament necesar în sistemul acumulării primitive a capitalului; el este totodată și o persoană biologică încorsetată de cerințele acumulării; dar totodată și persoană umană care reacționează continuu, cu frustrările și compensările sale specifice, la logica avariției. Avariția este în fapt sfîșierea dintre umanitatea din om și cerințele acumulării. Ea oferă spectacolul înăbușirii umanității din om de către avariție. Stările alienate sînt *patologii umane*, similare într-o oarecare măsură cu *patologiile biologice*, produse de frustrările impuse biologicului de diferitele forme de organizare socială. Variatele ipostaze ale alienării oferă o nouă perspectivă asupra variației umane pe care doar literații au explorat-o profund și pe care știința de-abia urmează a o investiga.

Și nu este o întîmplare faptul că în lumea contemporană, caracterizată printr-o profundă criză umană, există un interes atît de mare pentru tematica alienării, și respectiv pentru condițiile și căile depășirii alienării.

Cum poate fi depășită însă alienarea? Dacă ea este un produs social, poate fi eliminată tot printr-o serie de transformări sociale. Marx considera că desființarea proprietății private asupra mijloacelor de producție și instaurarea proprietății colective reprezintă condiția esențială a dezalienării. Proprietatea colectivă anulează alienarea la toate nivelele ei fundamentale: de produs, de activitate, de celălalt om.

— *Dezalienarea de produs*. Produsul activității umane, lumea omului deci, nu mai este însușit privat de către unii, ceilalți fiind privați de el. El este posedat într-un mod colectiv de către întreaga colectivitate. În textele sale de tinerețe asupra alienării și dezalienării, Marx definea comunismul ca acel mod de organizare socială în care toate bunurile create de umanitate aparțin într-un mod direct, nemijlocit tuturor membrilor acesteia; fiecare are acces, în simpla sa calitate de om, la totalitatea bunurilor pe care umanitatea le-a creat.

Însușirea bunurilor va lua o altă formă, mai directă și mai umană decît forma alienată a proprietății private. În acele texte, comunismul era încă un model foarte vag. El nu putea să-și imagineze în mod concret formele de organizare prin care se realizează o asemenea participare directă a fiecăruia la totalitatea bunurilor umanității. Mai tirziu, cînd forțat de necesitatea practică a mișcării muncitorești de a formula un program mai concret de acțiune, de un model mai clar al societății pentru a cărei instaurare muncitorii luptau, el încearcă clarificări suplimentare. Și nici chiar atunci, deși se funda pe o gîndire incomparabil mai matură și mai elaborată, el nu a riscat improvizații detaliate, dar nesustînite asupra organizării viitoarei societăți. Pus în situația să discute critic proiectul de program al partidului socialist german, el face cîteva note dedicate membrilor acestui partid și menite să clarifice mai mult cîteva principii generale de acțiune. Aceste note sînt cunoscute sub denumirea de *Critica Programului de la Gotha* și au un caracter absolut conjunctural. Dacă nu ar fi fost presiunea politică practică de clarificare a unor principii, Marx, maturul, foarte probabil, nu ar fi încercat să abordeze mai în amănunt problemele societății viitoare. Și într-adevăr, în afară de textele de tinerețe, în care Marx-filosoful jalona doar societatea comunistă, Marx-omul de știință, în textele sale de maturitate nu și-a mai permis, cu excepția indicată mai sus, să abordeze sistematic o asemenea problemă. Și atunci, el s-a mulțumit să formuleze doar cîteva principii ceva mai concrete care păreau să decurgă din cunoștințele acumulate. Societatea comunistă va fi caracterizată printr-o proprietate colectivă asupra mijloacelor de producție, prin orientarea conștientă, de către colectivitate, a procesului productiv spre satisfacerea necesităților generale. Distribuția bunurilor va fi făcută nu după criterii care ar conserva inegalitatea socială — proprietate, putere, poziție socială — și nici chiar după contribuția individuală la bunăstarea colectivă (adică după muncă), ci după un criteriu care, prin natura sa generează o egalitate efectivă, după necesități. Fiecare va beneficia de totalitatea bunurilor care îi sînt necesare, în virtutea nici unui alt drept particular decît acela de membru al umanității. De astă dată însă Marx era capabil să facă încă unele precizări suplimentare. Comunismul nu poate fi realizat printr-o simplă schimbare în tipul de proprietate. El este condiționat de încă un factor esențial: realizarea abundenței. Repartiția după nevoi în concepția sa, spre deosebire de obiecțiile evident

rău intenționate ale unor critici, nu este posibilă decât în condițiile în care productivitatea muncii a ajuns la un asemenea nivel încât umanitatea dispune de toate bunurile de care are nevoie; deci în condițiile abundenței. O nouă viziune asupra istoriei se deschide în acest moment. Societățile precomuniste sînt constituite în condiții de raritate: capacitățile productive asigură o cantitate de bunuri inferioare necesităților. În condiții de raritate, comunismul nu este posibil și nici dezirabil. Marx, în multe contexte, se pronunța cu vehemență împotriva așa numitului comunism al sărăciei; împotriva unei egalități forțate, de tipul comunismului creștin, bazat mai mult pe renunțare, decât pe împlinire umană. Din considerarea acestor doi factori — proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producție și nivelul de dezvoltare tehnic și economic — Marx formula în același text ideea unei forme sociale de organizare distinctă, care face trecerea spre societatea comunistă, și anume socialismul. Socialismul reprezintă organizarea socială bazată pe proprietate colectivă asupra mijloacelor de producție, în condiții de raritate a bunurilor. Raritatea impune, după părerea lui Marx, nu o repartitie egalitară de tipul comunismului sărăciei, ci o repartitie inegală, însă realizată după un alt criteriu, mult mai echitabil, decât cele utilizate în societățile fondate pe exploatare: în funcție de contribuția fiecăruia la bunăstarea colectivă, adică, după cantitatea și calitatea muncii depuse. Și iarăși Marx ținea să precizeze că acest criteriu nu duce la o societate complet egală, ci menține o anumită inegalitate, dar moderată. Socialismul nu reprezintă deci o scurtă fază de trecere, necesară distrugerii vechilor structuri sociale și implementării celor noi, ci un tip distinct de societate care durează atîta timp cît problema rarității bunurilor nu a fost încă rezolvată. Producția, face Marx predicția, va trebui să ia în continuare forma producției de mărfuri, bazată pe bani, piață, vînzare, cumpărare, acționînd toate legile economice specifice sistemului producției de mărfuri. Forma socialistă în care producția de mărfuri se va desfășura, va atenua substanțial din efectele alienante ale acesteia, fără însă a le putea elimina complet. Alienarea, ca efect al sistemului producției de mărfuri, se va menține deci în anumite forme și în condițiile societății socialiste.

— *Dezalienarea activității.* În cadrul unui proces productiv preluat de către colectivitate, organizat și orientat spre satisfacerea necesităților sale, activitatea individuală înce-

tează a mai fi „munca pentru altul“, impusă, forțată, utilizată pentru obținerea profitului privat, de către „altul“. Ea devine activitate liberă, orientată conștient spre bunăstarea colectivității, manifestare socială efectivă a omului. Munca recapătă sensul ei original, „natural“ de modalitate fundamentală de manifestare socială a individului. Dar alienarea tehnologică? Marx nu a examinat în mod special această problemă. El a presupus însă că datorită schimbărilor în organizarea socială a muncii cît și a avansului științific și tehnologic, munca va putea deveni în sine o sferă a realizării umane, „un joc liber al omului cu natura“. În acest sens, munca va deveni, în condițiile societății comuniste, o necesitate pentru om. Ideea de necesitate exprimă tocmai caracterul natural, nealienat, expresiv al muncii: o activitate creativă, oferind posibilități largi realizării și dezvoltării capacităților umane (necesitatea autorealizării, a autoactualizării în termenii lui Maslow); cît și o manifestare directă a omului ca ființă socială, oferind sentimentul contribuției individuale la bunăstarea colectivă. Și iarăși, această modificare nu era privită ca una automată. Marx nu preciza momentul în care acest lucru se va petrece. Mai probabil, o asemenea schimbare trebuie privită ca un lung și complex proces constructiv al societății socialiste.

— *Dezalienarea relației cu celălalt om.* Condițiile producției de tip comunist oferă posibilitatea depășirii concurenței, a luptei indivizilor pentru resursele și produsele rare. Ea generează relații de cooperare, de suport psihologic și social reciproc, de respect pentru demnitatea celui alt, de orientare a fiecăruia spre bunăstarea celorlalți. Dacă ar fi să utilizăm terminologia eticii tradiționale, am putea spune că prin condițiile create societatea comunistă oferă posibilitatea unui nou tip de altruism. Un altruism care nu mai este bazat pe sacrificiul de sine, pe opoziția metafizică dintre datorie și satisfacție. El exprimă o stare în care acțiunea spre binele celorlalți reprezintă în ultimă instanță condițiile bunăstării personale. Nu este deci un altruism al sacrificiului individual, ci al împlinirii umane împreună cu ceilalți. Dezalienarea relațiilor cu ceilalți nu are loc numai la nivel interpersonal, ci și la nivel social, colectiv. Starea de alienare este caracterizată prin înlocuirea relațiilor de cooperare cu relații de putere. Realizarea de sine apare posibilă aici prin exercitarea puterii asupra celorlalți. Puterea socială devine astfel instru-

ment al interesului privat, în lupta sa pentru controlul resurselor rare. Conducerea politică nu înseamnă pur și simplu conducerea societății, ci un tip special de organizare unde se utilizează puterea pentru promovarea propriilor interese exercitată de unele grupuri, clase sociale împotriva altora. Politica înseamnă impunerea la nivelul societății globale a unor interese particulare împotriva altora. Este o arenă nu a armoniei și cooperării, ci a luptei între indivizi, grupuri și clase. Într-o societate total dezalienată, conducerea socială își pierde caracterul ei politic. Ea nu se va mai realiza prin exercitarea puterii asupra oamenilor, ci prin administrarea, de către întreaga colectivitate și în propriile ei interese generale, a tuturor activităților și bunurilor. Dezalienarea relațiilor dintre oameni va avea loc doar în condițiile în care structural orice concurență, rivalitate, conflict, putere vor fi eliminate, împreună cu instrumentele acestora, prin instaurarea unor forme structurale de cooperare, de acceptare și suport reciproc.

UN FERIC, DOI FERICI: CUM SE MĂSOARĂ CALITATEA VIEȚII

1. PESTE ȘAPTE MĂRI ȘI ȘAPTE ȚĂRI: MIȘCAREA INDICATORILOR SOCIALI

Care copilărie nu a fost vrăjită de minunatele isprăvi ale lui Făt-Frumos în căutarea Ilenei Cosînzienne? Acum, la maturitate, ne putem da seama că, în ciuda obstacolelor nenumărate care-i stăteau în cale, lui Făt-Frumos îi era destul de ușor. Cel puțin dintr-un punct de vedere. El beneficia de un mare avantaj. Știa drumul spre ținta sa. Tot ceea ce viețuiește, furnici, albine, flori, păsări, bătrîne binevoitoare îi săreau în ajutor în momentele de incertitudine. Unde îmi pot găsi visul meu, pe Ileana Cosînziana? Încotro s-o apuc? Și toți îi indicau cu precizie direcția. Spre miazăzi, peste șapte mări și șapte țări. Și Făt-Frumos se punea pe mers. Drumul parcă îi era jalonat cu indicatoare. Aha! Am trecut peste 3 mări și 2 țări, gindea el. Clar. Mai am pină la visul meu de parcurs încă 4 mări și 5 țări. Imposibil de rătăcit drumul.

Nu în aceeași situație fericită se află însă colectivitățile umane în atingerea țelurilor. Să presupunem că scopurile, obiectivele lor ar fi clare. Lucru care, de altfel, nu este deloc ușor. Ele sînt nevoite mereu să-și evalueze și reevalueze obiectivele pe care și le pun în funcție de numeroși factori contextuali. Se pune însă o problemă nu mai puțin dificilă. Cum știm pe ce drum să apucăm pentru a atinge aceste țeluri. De unde știm dacă eforturile noastre ne-au apropiat sau, dimpotrivă, ne-au îndepărtat de realizarea lor. Ca și în cazul drumului geografic al lui Făt-Frumos, și pentru drumul social pe care colectivitățile umane îl au de străbătut pentru realizarea scopului lor final — fericirea — măsurarea distanțelor parcurse este vitală. Cel puțin pentru a ști dacă nu s-a rătăcit drumul.

Colectivitățile au, din ce în ce mai urgent, nevoie de *indicatori ai stării sistemului social*. *Indicatori sociali* cum sînt numiți de regulă. Colectivitățile umane au resimțit încă de

mult timp nevoia de măsurători a unora dintre componentele lor: câți oameni compun colectivitatea, câte vite, suprafața terenurilor agricole etc. Constituirea marilor state a făcut însă măsurarea stării societății mult mai dificilă. Există documente care atestă că în Egiptul antic recensământul populației devenise o practică curentă. El răspundea unor nevoi vitale ale conducerii centrale. De câți soldați putem dispune? Pentru aceasta să cunoaștem numărul populației, pe sexe și pe vîrste. De ce sume putem dispune prin impozite? Depinde de numărul de familii, de suprafața terenurilor, de numărul de vite etc. Rațiunea recensămintelor în imperiile antice era susținută pe de o parte de necesitatea sistemului militar de a mobiliza soldați și, pe de altă parte, de exploatarea sistematică a resurselor economice. Primii indicatori sociali au fost deci de tip demografic și economic.

Dar ce înseamnă în fapt un *indicator social*? El reprezintă *rezultatul măsurării* unei caracteristici sociale și totodată *instrumentul de măsurare*. Nu există măsurare fără un instrument. Dacă vrem să măsurăm temperatura, vom folosi termometrul; dacă măsurăm distanțele, metrul. Fiecare caracteristică, fie ea fizică, chimică, biologică, socială sau psihologică, pentru a fi determinată are nevoie de un instrument specific de măsură. Semnificația rezultatului măsurătorii este dată de aparatul de măsură utilizat. Pentru cineva care nu știe ce e termometrul, cu diferitele sale scale care îi corespund, cifrele rezultate din măsurătoare nu au nici un sens. Un mic experiment. Afară sînt 30° Fahrenheit. Cum se va îmbrăca cineva? Va ieși cu paltonul ca să nu răcească, sau cu cămașa cea mai subțire ca să nu-i fie prea cald? Dacă acel om nu deține informații suplimentare despre o asemenea unitate de măsură neuzuală la noi, dar care pentru un american este obișnuită, mesajul nu-i spune nimic. Desigur, instrumentele de măsură a parametrilor sociali sînt foarte diferite de cele utilizate pentru măsurarea parametrilor fizici. Nu există termometre care, puse colectivității, să ne dea indicații asupra stării sale. Există însă instrumente de măsură cu scalele lor standardizate special concepute. Cel mai vechi asemenea instrument este „recensământul”. El este un set de proceduri standardizate la nivel social și care asigură centralizarea unor date cu un grad ridicat de siguranță. Indicatorii sociali sînt „instrumente sociale”. Adică dispozitive sociale instituționalizate de înregistrare a diferitelor informații despre starea colectivității.

Timp de cîteva milenii, indicatorii demografici și economici — și aceștia reduși ca număr și destul de simpli au fost singurii indicatori utilizați. În prezent, recensământul populației și al diferitelor bunuri sînt practici curente în viața tuturor colectivităților. Dezvoltarea rapidă a vieții economice adusă de sistemul capitalist a generat noi exigențe. Numărul indicatorilor economici s-a multiplicat rapid. Economia unei țări a încetat a mai fi suma economiilor familiilor individuale, devenind un organism complex în care starea fiecărei părți este determinată de starea tuturor celorlalte. Noi măsurători au devenit necesare referitoare la producția fizică de diferite tipuri, la producția valorică globală, la producția netă, venitul național, productivitatea muncii, continuînd cu indicatorii consumului și ai nivelului de trai: venituri nominale, venituri reale, mărfuri cumpărate, structura cheltuielilor familiei etc. Constituirea economiilor socialiste ca economii planificate, conduse central și orientate sistematic către dezvoltare a constituit o sursă suplimentară a interesului pentru elaborarea unui amplu sistem de indicatori. Anii '60 au reprezentat pe plan mondial un apogeu al dezvoltării economice. Atît în țările socialiste care au terminat în acea perioadă faza creșterii economice extensive, cît și pentru țările capitaliste, a devenit tot mai evidentă lipsa de indicatori care să acopere toate domeniile vieții sociale. Un dezechilibru se adîncește în această direcție: obiectivele dezvoltării sociale devin tot mai largi îmbrățișînd toate domeniile vieții sociale. Ele sînt însă extrem de inegal acoperite de indicatori sociali. Obiectivele economice sînt relativ bine susținute de date statistice. Cu cît însă ne depărtăm de economie, spre domeniul politic, moral, cultural, timp liber, statisticile sociale devin din ce în ce mai vagi, mai nesigure și mai rare. O cifră este semnificativă din acest punct de vedere. O cercetare întreprinsă în 1960 în SUA asupra acoperirii cu date statistice a *obiectivelor naționale* a scos în evidență că doar 48 din totalul de 81 (decî 59%) obiective naționale formulate în programele politice pot fi asociate cu un tip sau altul de date statistice, fără a lua însă în seamă calitatea și cuprinderea acestora. Dintre cele mai „nemăsurate” sfere ale vieții sînt: condițiile de viață ale populației, arta, știința, procesele democratice, starea de egalitate/inegalitate socială. Cu cît ne depărtăm de sfera populației și a economiei, indicatorii sînt nu numai din ce în ce mai rari, dar și mai rudimentari și imprecisi. Nu este de mirare că, în acest context, în anii '60 și '70 s-a dezvoltat pe plan mondial o adevărată mișcare științifică și socială

al cărei obiectiv este dezvoltarea unui larg sistem de indicatori sociali, care să aducă la conștiința colectivității „starea ei” — cât mai exactă în toate sferile de viață: *mișcarea indicatorilor sociali*. Este aici un răspuns la criza socială și umană a creșterii economice. Dacă, prin ea însăși, creșterea economică nu asigură rezolvarea automată a tuturor problemelor sociale și umane, progresul global al colectivității, dacă, mai mult, ea poate implica costuri în celelalte sfere care ar pune sub semnul întrebării chiar dezirabilitatea sa, este nevoie de o re-centrare a atenției în altă direcție. Obsesia creșterii economice este pe cale de a fi și umană. Iar un instrument vital al acestei dezvoltări îl reprezintă un cât mai larg și cuprinzător sistem de indicatori sociali. Se propun schimbări fundamentale în statistica socială utilizată: în locul rapoartelor strict economice asupra „stării Națiunii”, rapoarte social-umane care presupun lărgirea contabilității economice la proporțiile unei contabilități social-umane. Marile organizații internaționale — Oficiul statistic al Națiunilor Unite, Institutul de cercetări al Națiunilor Unite pentru dezvoltare socială, Universitatea Națiunilor Unite, Organizația pentru cooperare economică și dezvoltare — și-au formulat ca unul dintre obiectivele lor fundamentale promovarea pe plan internațional, național și regional a indicatorilor sociali ca instrumente ale dezvoltării. Noi indicatori sînt adăugați la contabilitatea economică: indicatori referitori la *starea de sănătate* — media de viață așteptată, mortalitatea infantilă, durata vieții sănătoase etc.; *dezvoltarea individuală* — analfabetismul, durata de școlarizare, forme de educație a adulților, timp liber și activități de timp liber, participare culturală; *calitatea condițiilor de muncă și calitatea vieții de muncă* — gradul de utilizare/neutilizare a forței de muncă, condițiile fizice de muncă, calificare, securitate socială a muncii, complexitate a muncii, mărirea săptămînii de lucru, accidente de muncă, boli profesionale; *calitatea mediului natural* — gradul de poluare a aerului, apei, alimentelor, echilibrul ecologic, suprafața împădurită; *condițiile de locuit* — numărul de persoane pe cameră, utilități de bază precum apă curentă, electricitate, încălzire centrală, baie, bucătărie, condiții urbanistice; *nivel de trai* — venituri, structura consumului, proporția populației sub nivelul minim decent de viață, bunuri de consum cu viață îndelungată; *securitate personală și funcționarea justiției* — proporția criminalității, securitate pe stradă și acasă, recuperarea socială a delincvenților, egalitatea în fața justiției; *egalitate și echitate socială* — distribuția veniturilor și a bogăției, ac-

cesul la bunuri și servicii, egalitatea șanselor, mobilitatea socială, corectitudine și legalitate; *democrație și participare socială* — libertate politică, oportunități de participare la conducerea socială și de control asupra instituțiilor publice, participare la diferitele nivele ale conducerii sociale (democrație industrială, participare locală) etc.

Am prezentat astfel o selecție dintre tipurile de indicatori sociali promovați cu tot mai multă insistență și care oferă o imagine mult mai bogată, exactă și diferențiată asupra stării unei colectivități la un moment dat, asupra progreselor și, de ce nu, a regreselor, într-un plan sau altul. O asemenea contabilitate socială ne poate indica cu mai multă claritate dacă sîntem pe drumul ce duce spre dezvoltare umană, cîți „pași” am făcut, care sînt realizările, dar care sînt și pierderile.

Indicatorii sociali apar cu tot mai multă claritate a fi nu doar o simplă măsurătoare *a posteriori*, constatativă a progreselor realizate. Ei sînt totodată un mijloc necesar al progresului social-uman. Sînt feed-back-ul fără de care dezvoltarea eficientă nu este posibilă. Nu sînt deci un lux, ci o necesitate a lichidării subdezvoltării, a eliminării dezechilibrelor societății contemporane, precondiție a perfecționării strategiilor colective de acțiune. Lipsa lor se plătește scump în rătăcirii colective, în insistare pe căi greșite care nu duc nicăieri, în risipă de timp și de energii.

Are loc în prezent nu numai o lărgire a numărului indicatorilor sociali, dar totodată și o modificare a funcției lor. În societățile tradiționale, relativ statice, indicatorii sociali (în fapt demografici și economici) aveau drept funcție administrarea societății; pentru capitalismul clasic, indicatorii economici funcționau ca avertizori pentru starea generală a economiei, pentru eficiența economică a diferitelor măsuri politice; pentru societatea actuală, și în mod special pentru societățile socialiste, ei devin instrumente vitale ale planificării, reglării și corectării continue, a dezvoltării, un ghid al acesteia precum și un feed-back asupra rezultatelor obținute.

În cele aproximativ două decenii de cînd, pe plan internațional, mișcarea indicatorilor sociali s-a cristalizat, progrese imense au fost obținute atît din punct de vedere științific și metodologic, cît și din punct de vedere practic. Instituționalizarea însă a unui asemenea sistem de indicatori este de-abia la începuturile sale. Ea rămîne o sarcină majoră, vitală, pentru anii ce vin. Și mai este încă un aspect. Dacă

privim selecția de indicatori sociali redată mai înainte, vom observa că, deși are o sferă foarte largă de cuprindere, din ea lipsesc însă o mulțime de alți indicatori care ar putea fi extrem de importanți. Lipsesc în mod special indicatorii referitori direct la calitatea vieții; la acele condiții de viață care afectează nemijlocit starea de satisfacție, plinătate, fericire în viață; cât și indicatorii referitori la această stare propriu-zisă. În fapt, indicatorii calității vieții cuprind indicatorii sociali amintiți fără însă a se reduce la aceștia. Pentru calitatea vieții, pe lângă starea sistemului social, este necesar a se măsura și efectele acestei stări asupra vieții de zi cu zi a indivizilor.

2. CINE ȘI CUM MĂSOARĂ

Ca în cazul oricărui lucru, și în privința indicatorilor sociali important nu este doar să dorești să-i ai, dar totodată să te gindești și la modalitățile concrete prin care ei pot fi realizați. Deci, *cine* și *cum* măsoară starea societății? La o asemenea întrebare nu există, cel puțin la ora actuală, un răspuns simplu. Există în prezent mai multe opțiuni posibile, fiecare utilizată în practică; ele completându-se reciproc. În primul rînd, am vrea să atragem atenția asupra unui paradox; necesitatea constanței indicatorilor sociali și cea a perfecționării lor. Ca orice construcție umană, indicatorii sociali, aparate sociale complexe de măsură, suferă un proces de perfecționare. Și acest proces de perfecționare este deosebit de accentuat în momentul actual, dat fiind că ne aflăm de-abia la începutul fazei de elaborare a lor. Pe de altă parte însă, pentru a oferi serii temporale semnificative, cu date comparative, indicatorii sociali trebuie să fie standardizați și, cât mai mult posibil, să nu fie modificați. Dacă schimbăm mereu instrumentul de măsură, datele obținute vor fi incomparabile. Aceasta este una dintre problemele cele mai dificile ale constituirii și dezvoltării unui sistem de indicatori sociali. Dispozitivele lor social-instituționale trebuie astfel concepute încît să ofere o acuratețe maximă a informațiilor culese. Și de asemenea să fie suficient de standardizați încît să nu suferă în timp modificări prea mari. La întrebarea „cine măsoară?” apar două mari posibilități, complementare. În primul rînd, colectivitatea, prin instituțiile sociale pe care le organizează, anume pentru aceasta. Există instituții special constituite pentru a realiza

măsurători de acest gen. Recensămîntul a impus tocmai o asemenea instituție socială. De cele mai multe ori însă instituțiilor obișnuite (întreprinderi, școli, spitale, instituții de cultură etc.) li se adaugă funcția de a produce totodată și o serie de informații, care prin centralizare generează măsurători, indicatori la scară societală. Ele primesc proceduri standardizate de înregistrare a informațiilor în așa fel încît acestea din urmă să poată fi cumulate. Exemplele cele mai simple sînt: înregistrarea bolilor la spitale, a numărului de pacienți, a numărului de zile de concediu medical, spectatorilor, cititorilor, cărților cerute etc. Perfecționarea capacităților și a procedurilor de culegere a datelor reprezintă o cale prioritară de dezvoltare a unui sistem adecvat de indicatori sociali. În ultimul timp, alături de această cale instituționalizată s-a cristalizat, contribuind din ce în ce mai mult la obținerea de date despre starea colectivității, un sistem de măsură dezvoltat special în cadrul științelor sociale și umane. Ample cercetări empirice sînt realizate tot mai frecvent de către instituțiile de cercetare, al căror scop este culegerea sistematică de date despre starea diferitelor componente ale sistemului social, acolo unde aceste date nu sînt produse de către formele instituționalizate. Multe tipuri de indicatori sociali sînt măsurați la ora actuală în mod exclusiv de către instituțiile științifice; în mod special, indicatorii referitori la opiniile și atitudinile membrilor colectivității față de diferitele sfere ale vieții lor sau față de diferite evenimente sau opțiuni politice — sondajele de opinie, culturale etc.

La ora actuală, știința reprezintă un laborator în care se construiesc și se experimentează numeroși indicatori sociali, metodologii de măsurare, care, în viitor vor fi utilizați, desigur, de către colectivitate prin mecanismele sale instituționalizate. Deja în lucrările științifice pot fi găsite o mulțime de informații despre starea sistemelor sociale, culese prin eforturile proprii ale cercetătorilor, completînd substanțial pe cele culese în mod obișnuit de către instituțiile specializate.

O a doua problemă se referă la *cum* se realizează măsurătorile sociale. Și aici asistăm în fapt la o mulțime de opțiuni distincte. O primă soluție este reprezentată de *măsurarea totală*. Recensămîntele reprezintă o asemenea măsurătoare. Caracteristica de măsurat este determinată la toate unitățile componente ale colectivității. Recensămîntul populației încearcă să înregistreze totalitatea persoanelor în viață care compun o colectivitate, cu diferitele lor caracteristici:

sex, vîrstă, profesie, nivel de școlarizare, stare civilă etc. Recensămîntul caselor cuprinde înregistrarea tuturor locuințelor existente într-o colectivitate. O asemenea metodă este foarte precisă. Nu absolută însă. Mereu, anumite grupe ale populației, mai mobile, vor scăpa recensămîntului. Defectul ei major stă însă în nivelul extrem de costisitor. Este necesar un efort deosebit din partea colectivității pentru a realiza mulțimea de înregistrări necesare și de a prelucra imensitatea informațiilor culese. Imaginați-vă ce a putut să însemne cel mai mare recensămînt din istoria omenirii realizat acum cîțiva ani în R. P. Chineză. Peste un miliard de oameni, înregistrați pe formulare cu zeci de rubrici. Chiar și o prelucrare simplă a informațiilor obținute, utilizînd cele mai moderne și rapide mijloace de analiză automată a datelor, necesită ani de zile de muncă. Este clar că o colectivitate are mereu capacități limitate de *automăsurare* totală. La nivelul actualelor mijloace de măsură, dacă ea ar dori să înregistreze toate caracteristicile importante, este probabil că chiar utilizarea întregii energii a colectivității nu ar fi suficientă. Aici apare un alt paradox al sistemelor complexe, deschise. Dacă am vrea să ne cunoaștem integral, nu am putea-o face nici dacă am înceta să facem orice altceva decît să ne autocunoaștem. Ca un răspuns la acest paradox, ingeniozitatea umană a născocit o nouă soluție: *eșantionarea*. Dacă vrei să ai o imagine despre starea unei mulțimi de obiecte nu este neapărat necesar să analizezi fiecare obiect în parte al acestei mulțimi. Se poate obține o asemenea imagine utilizînd doar o mică selecție (un eșantion) din această mulțime. Dacă regulile de selecție sînt respectate cu strictețe, rezultatele obținute din investigarea unui mic eșantion pot fi uneori chiar mai exacte decît cele obținute printr-un recensămînt cu intenția de completitudine. O asemenea afirmație poate apărea curioasă la prima vedere. Aici găsim însă una dintre răsturnările de gîndire care caracterizează abordarea științifică contemporană. O investigație exhaustivă produce în mod sistematic anumite erori care pot fi evitate într-o cercetare mai restrînsă, pe un eșantion reprezentativ, bine constituit. Prima eroare este de cuprindere. În ciuda intenției de a lua în considerație totalitatea unei populații, unele fragmente marginale ale acesteia vor tinde mereu să rămînă pe afară. În fapt, deci, cercetările cu pretenția de a fi exhaustive nu vor fi în realitate exhaustive. Acele grupe marginale însă pot fi înregistrate sistematic în cadrul unei eșantionări corecte.

În al doilea rînd, erorile de măsură. O investigație exhaustivă, prin efortul extensiv cerut, va slăbi inevitabil precizia. Multe măsurători individuale realizate de persoane lipsite de calificare sau de motivația necesară vor fi afectate sensibil de o cantitate mare de erori. O investigație restrînsă, poate asigura o acuratețe ridicată a informațiilor obținute. Așa se explică de ce statistica actuală consideră, împotriva simțului comun, că precizia unei măsurători nu este în funcție de completitudinea cuprinderii sale, ci de calitatea selecției realizate și de precizia operațiilor de măsurare. Teoria probabilității indică faptul că o selecție bine făcută oferă o imagine extrem de apropiată de cea a întregii colectivități, eroarea fiind neglijabilă. Un simplu exemplu ne ajută să înțelegem acest lucru curios. În multe țări a devenit o practică obișnuită măsurarea comportamentului electoral. Înainte de ziua votării, se măsoară „pulsul” alegătorilor. Cu ce candidați și cu ce partide ar fi înclinați, în acel moment, să voteze? Cum putem prezice rezultatul alegerilor, pornind de la deciziile, preferințele preelectorale ale alegătorilor? Dacă s-ar recurge la o investigație a tuturor alegătorilor (în SUA, de exemplu, ar trebui să se investigheze peste 100 milioane de persoane), o asemenea întreprindere ar fi, evident, imposibilă. Teoria actuală a probabilității oferă însă o posibilitate uimitor de simplă. Se poate determina un asemenea „puls” interviuînd doar 1 800—2 000 persoane. Și într-adevăr, sondajele Gallup s-au dovedit extrem de exacte, reușind să prezică pe baza unor eșantioane reduse, cu o marjă de eroare de 0,05% numărul de voturi pe care diferiții candidați în alegerile americane le vor obține.

În mod special investigațiile realizate de instituțiile științifice utilizează metoda eșantionării. Cu siguranță, în viitor, mulți dintre indicatorii sociali vor proveni nu din măsurători exhaustive, ci pe bază de eșantioane. Statistica a produs o revoluție în sistemul de măsurare crescînd enorm de mult productivitatea în acest domeniu.

3. INDICATORII CALITĂȚII VIETII: PROIECTE ȘI DIFICULTĂȚI

Distanțele se măsoară în „metri”, timpul în „ore, secunde”, intensitatea curentului electric în „amperi”, greutatea în „kilograme” etc. Din păcate, nu avem încă o unitate de măsură pentru fericire. Dacă ea va fi inventată, și nu vedem în viitor vreun motiv pentru care ea nu ar fi, dat fiind im-

portanța esențială a ei pentru ființa umană, evident, ar trebui să capete un nume. Există o bună tradiție a omenirii de a nu da nume „în avans”. Să presupunem însă că viitorul descoperitor al unității de măsură (de fapt, al instrumentului de măsurare) i-ar da numele de „feric”; un feric, doi ferici. A propos, ne-am putea întreba, câți ferici ai avut azi dimineață? Dar dincolo de nume în fapt, cel mai ușor lucru de făcut, există probleme extrem de complicate de soluționat.

Structura indicatorilor de calitate a vieții. Calitatea vieții, după cum spuneam la început, este un concept evaluativ: *evaluarea unei stări*, prin prisma unor criterii de evaluare care indică necesitățile, exigențele, aspirațiile umane. În consecință, indicatorii calității vieții vor avea o structură complexă, aparte. Ei vor reprezenta sinteza a doi indicatori: unul o *stare a vieții* și altul al *criteriilor de valoare*, al necesităților umane. Această structură o putem pune într-o formulă de genul

$$\text{următor: } I_{cv} = \frac{I_s}{I_v}$$

unde I_{cv} este indicatorul de calitate a vieții, I_s , indicatorul de stare a vieții și I_v , indicatorul criteriului de evaluare a necesității. Dacă spunem de exemplu că proporția de bioxid de carbon din aerul pe care-l respiră locuitorii unui oraș este de 5%, aceasta nu spune nimic despre calitatea pentru om a aerului respectiv: este el normal sau este otrăvitor? Acesta este doar o stare a naturii. Și încă nu știm care este semnificația ei pentru om. Este necesar să cunoaștem și care sînt necesitățile omului din acest punct de vedere, care este criteriul de evaluare, proporția de bioxid de carbon din aer tolerabilă pentru organismul uman. Doar raportînd starea aerului la exigența umană putem determina *calitatea pentru om* a aerului pe care îl respiră. Uneori sînt utilizați drept indicatori ai calității vieții doar indicatori de stare. De exemplu, durata medie a vieții umane. În acest caz, există de asemenea un criteriu de evaluare, care este însă implicit, de la sine înțeles. Pentru orice persoană este dezirabilă o viață cît mai lungă.

Există indicatori ai calității vieții *parțiali* și indicatori ai calității vieții *globali*. Indicatorii parțiali ai calității vieții se referă la calitatea unui component sau altul al vieții: calitatea aerului pe care îl respirăm, a apei pe care o bem, a locuinței în care locuim, a îmbrăcăminteii de care dispunem, a posibilităților de dezvoltare personală, de participare la cultură, a vieții de familie, a relațiilor cu celelalte persoane

la locul de muncă, pe stradă etc. În contrast cu indicatorii parțiali de calitate a vieții, ne putem imagina însă și un indicator global al calității vieții, luînd în considerare totalitatea condițiilor și a activităților care compun viața unei persoane, a unui grup social, a unei colectivități, ajungînd astfel la o măsură unică a calității acesteia.

Dificultățile construirii indicatorilor calității vieții.

Există mulți indicatori utilizați ca indicatori parțiali ai calității vieții. Există însă și suficiente dificultăți atît în utilizarea indicatorilor sociali existenți pentru determinarea calității vieții, cît și în crearea de indicatori speciali pentru acest scop.

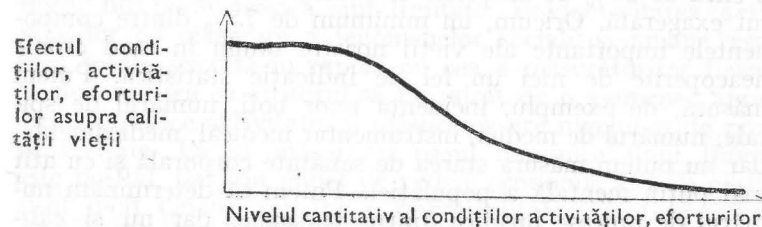
Primul tip de dificultate în utilizarea indicatorilor sociali existenți provine din *funcția* pentru care aceștia au fost creați. Fiînd construiți pentru scopuri bine determinate, ei pot să ne ofere o imagine mai puțin clară cînd îi utilizăm pentru a aproxima calitatea vieții. Un exemplu devenit clasic în această privință îl constituie PNB-ul (produsul național brut). Este de la sine înțeles că starea vieții unei colectivități este determinată în mod esențial de cantitatea de produse economice create. Cu cît colectivitatea va produce mai multe bunuri și servicii, cu atît ne vom aștepta să fie mai ridicată și calitatea vieții. În consecință, presupunem o corelație pozitivă ridicată între PNB și calitatea vieții. Acest lucru dacă este valabil în linii generale, nu mai este adecvat și în probleme de detaliu. Procedura de calcul a PNB poate include în nivelul acestuia și o serie de elemente care contribuie negativ la calitatea vieții. Astfel, producerea autoturismelor contribuie pozitiv la ridicarea PNB. Dar aici intră și volumul serviciilor de reparație al acestora. Cu cît volumul serviciilor de reparație al autoturismelor va fi mai mare, cu atît și PNB-ul va fi mai mare. Dacă primul element — producerea de autoturisme — contribuie pozitiv la calitatea vieții, cel de al doilea — volumul mare și costisitor de reparație — influențează negativ. Pentru om, ideal ar fi să aibă nevoie de cît mai puține ocazii de a merge la atelierele de reparație pentru mașina sa, și, dacă este obligat să o facă, acestea să fie cît mai puțin costisitoare. Aici sîntem în fața unor elemente contradictorii. Reparațiile multe și scumpe cresc PNB-ul dar pentru om ele constituie o sursă de frustrare, tensiune, de risipire a resurselor economice care ar fi putut să fie utilizate într-un mod mai satisfăcător, util pentru viața

sa, dar și a timpului și a energiei nervoase. După cum se poate observa, creșterea economică nu este în mod necesar corelată cu creșterea calității vieții. Multe dintre activitățile economice pot să nu aibă nici o influență directă asupra calității vieții sau, mai mult, pot desemna chiar consecințe negative.

Un al doilea tip de dificultăți izvorăște din faptul că indicatorii sociali se referă, în cea mai mare parte, la condițiile și la activitățile asigurate și depuse de colectivitate (deci la *eforturile* colectivităților) și în mult mai puține cazuri la efectul real al acestora asupra omului, la eficiența lor pentru satisfacerea necesităților colectivității, pentru calitatea vieții. Spre exemplu, unul dintre indicatorii asistenței medicale îl constituie numărul de paturi de spital la mia de locuitori. Acest indicator indică efortul colectivității de a asigura o cât mai bună îngrijire medicală, investițiile făcute de către colectivitate în acest sector. Și este clar că un număr scăzut de paturi de spital indică posibilități reduse de îngrijire medicală. Dar un număr ridicat de paturi de spital, exprimă el o îngrijire medicală mai bună? S-ar putea să fie așa sau nu. El poate indica și o ineficiență îngrijire medicală; mai multe zile de tratament necesare vindecării, sau o organizare defectuoasă (paturi neocupate, deși există bolnavi netratați) sau, în fine, măsuri profilactice ineficiente care generează o activitate mult mai costisitoare economic și uman de tratare a bolilor care puteau fi evitate. Sînt o mulțime de asemenea indicatori referitori la condiții, la efortul făcut de colectivitate, dar care nu spune foarte mult despre efectul acestuia. Nivelul de școlarizare este un alt caz. El apare în toate statisticile sociale. Este asociat cu presupuziția că, cu cît vom avea mai mulți ani de școlarizare, cu atît vom avea efecte sociale și umane pozitive. În condițiile unei scăzute școlarități, o asemenea presupuziție este întemeiată. Salturile la alfabetizarea întregii populații, la generalizarea învățămîntului de 7/8 ani sau, ulterior, a liceului, reprezintă contribuții esențiale la progresul social și la ridicarea calității vieții. Există însă o limită dincolo de care contribuția fiecărui an suplimentar de școală la ridicarea calității vieții este din ce în ce mai redusă, putînd chiar să devină negativă. În plus, ca în toate cazurile de acest tip, depășirea unui prag cantitativ începe să pună în centrul atenției probleme de ordin calitativ. Cît de eficientă este școala pentru formarea profesională și de viață a tineretului? Sînt metodele actuale de învățare mai eficiente decît în trecut? Este perioada de

școlarizare, în ea însăși, satisfăcătoare pentru tineri, contribuind la dezvoltarea lor personală pe toate planurile? Pentru acest aspect calitativ încă nu există indicatori sociali. În multe țări se fac eforturi de a se elabora teste complexe care să determine efectul formativ al școlii și dinamica lui în timp. Caracterul înșelător al indicatorilor privitori la efortul colectivității (eventual la condițiile rezultate din acest efort) ne apare foarte clar dacă privim primele faze ale industrializării extensive. În acea perioadă se utilizau mulți indicatori care acum ni se par a fi exteriori și puteau să ne inducă în eroare. De exemplu, consumul de energie pe cap de locuitor. Este clar că dezvoltarea economică este asociată cu un consum crescut de energie pe cap de locuitor. Și acest lucru reiese din orice lucrare care conține statistici economice internaționale. Un asemenea indicator este însă periculos pentru că poate crea iluzia că putem obține dezvoltare ridicînd consumul de energie. Există și o posibilitate nedorită aici: ridicarea risipitoare a consumului de energie, utilizarea ineficientă a acesteia. O asemenea ridicare afectează negativ, iar nu pozitiv calitatea vieții. Ceea ce ne interesează în fapt este nu aspectul cantitativ, consumul de energie, ci cel calitativ — eficiența utilizării energiei. Dacă construim mai multe capacități productive vom avea o calitate a vieții superioară? Răspunsul nu poate fi dat prin *da* sau *nu*, ci prin *depinde*. Depinde dacă ele sînt eficiente uman sau nu.

Din aceste exemple, putem să formulăm un fel de lege generală cu privire la semnificația indicatorilor referitori la condiții și la efort pentru creșterea calității vieții, *indicatorii referitori la condiții, activități, eforturi stau într-o relație pozitivă descrescîndă cu calitatea vieții; la nivelele inferioare, efectul condițiilor, activităților, eforturilor asupra calității vieții este relativ ridicat; cu cît urcăm la nivele mai înalte, cu atît efectul lor tinde să scadă*. Grafic, această lege poate fi figurată astfel:



Această lege generalizează o observație simplă. În condițiile de lipsă, de raritate, orice efort, activitate, produs suplimentar este prețios. El contribuie semnificativ la creș-

terea bunăstării, la lichidarea lipsei. Peste un anumit nivel de acumulare încep să se pună tot mai multe probleme referitoare la eficiența umană a respectivului efort. Sînt costurile antrenate justificate? Sînt eventualele efecte negative compensate de contribuțiile pozitive? În condiții de raritate a facilităților de îngrijire medicală, orice pat de spital suplimentar, orice medicament în plus duce cu certitudine la creșterea îngrijirii medicale. Peste o anumită limită, efectul fiecărei unități suplimentare scade. Nu este deloc întîmplător că în condiții de sărăcie, creșterea economică apăsătoare ca fiind necondiționat dezirabilă. În momentul actual, creșterea economică nu mai este considerată în sine. Accentul începe să cadă mai degrabă pe seminfacția ei umană, pe dezvoltarea socială. Atenția este tot mai mult atrasă de *costurile ei sociale și umane*. Și nu odată se formulează întrebarea dacă nu cumva trebuie să judecăm cu mai multă grijă ce fel de creștere economică este utilă din punct de vedere uman.

Asistăm în momentul de față la o deplasare majoră a interesului în ceea ce privește tipul de indicatori considerați a fi relevanți. De la indicatorii referitori la condiții, activități, eforturi, interesul se deplasează la indicatorii *eficienței* umane a acestora, al efectelor lor globale asupra vieții.

În fine, o a treia dificultate cu privire la generarea de noi indicatori se referă la *fezabilitatea* lor tehnică și economică. Dacă am face un tabel, pe de o parte, cu toate componentele vieții pe care le-am considera semnificative pentru evaluarea calității vieții și, pe de altă parte, cu indicatorii sociali existenți referitori la aceasta, am observa că marea majoritate a aspectelor interesante nu-și găsesc expresia în nici un fel de măsurătoare socială. Dacă ar fi să dăm o estimare extrem de generoasă, am putea chiar considera că și o cifră de 25% de acoperire cu indicatori efectivi ar fi absolut exagerată. Oricum, un minimum de 75% dintre componentele importante ale vieții noastre rămîn în mod cronic neacoperite de nici un fel de indicație statistică. Putem măsura, de exemplu, incidența unor boli, numărul de spitale, numărul de medici, instrumentar medical, medicamente, dar nu putem măsura starea de sănătate corporală și cu atît mai puțin mentală a populației. Putem să determinăm numărul de procese juridice dintre persoane, dar nu și calitatea și intensitatea relațiilor interpersonale, gradul de stimă și respect reciproc, sinceritate și suport, de prietenie și dra-

goste. Putem măsura gradul participării populației la alegerile politice, dar nu și libertatea politică de care colectivitatea se bucură, gradul de participare democratică la conducerea treburilor publice. Mai degrabă am putea observa că măsurătorile existente se referă la aspecte mai mult exterioare, în timp ce aspectele de fond care ne-ar interesa în mod efectiv rămîn nemăsurate.

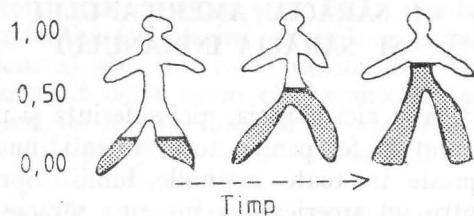
Problema acoperirii cu indicatori este atît tehnică cît și economică. Tehnică, pentru că a construi un indicator, adică un instrument de măsurare, presupune o cunoaștere suficient de exactă a respectivului fenomen, a structurii sale, a modalităților de manifestare, încît să-i putem asocia unități de măsură specifice. Cum ar arăta, de exemplu, un indicator al relațiilor de prietenie? Ce unități de măsură am putea utiliza pentru starea de fericire a membrilor unei colectivități? Desigur, am putea inventa un nume convenabil cum sugeram mai sus, am putea desemna unitatea de fericire prin termenul de *feric*. Și ne-am putea imagina că Ion are 3 ferici, iar Vasile, — 2. Dar aceasta este un simplu joc verbal. Numele nu poate genera și conținutul. Nu avem încă nici o idee asupra modului în care am putea construi o metrică a fericirii. Lipsa de indicatori ai vieții sociale și umane exprimă deci un nivel scăzut al dezvoltării științelor din acest domeniu. Pe măsură ce cunoașterea noastră științifică asupra variatelor componente ale propriei noastre vieți va avansa, vor apărea treptat și posibilitățile tehnice de măsurare a lor. Peste cîteva decenii, cu siguranță vom începe să avem indicatori ai prieteniei, ai dragostei, ai liniștii sufletești, ai caracterului stimulator, interesant al muncii pe care o depunem, ai cantității de control asupra conducerii colectivității în care trăim etc. Limitele extinderii sistemului de indicatori ai calității vieții sînt nu numai de ordin tehnic, ci și economic. Orice măsurare cere timp, energie umană, resurse economice. Iar toate acestea sînt limitate. Productivitatea activităților de măsurare a fenomenelor sociale și umane este încă foarte scăzută în raport cu cea a măsurătorilor fizice. Și nu am vrea ca cititorul să fie mirat de o asemenea apreciere. Ca orice activitate, și măsurarea are nivelul ei de productivitate. Ca să măsoar cu pasul lungimea unui fluviu este posibil, dar din punct de vedere economic atît de costisitor încît devine aproape o imposibilitate. Cît timp omenirea măsura cu pasul, cu cotul sau cu palma, foarte puține lucruri puteau fi măsurate. Invenția sistemelor moderne de măsurare, a distanțelor bazate pe calculul trigonometric, sau,

mai nou, pe fotografii din avion și satelit, a dus la creșterea imensă a productivității, făcând posibilă măsurarea a tot ceea ce credem că este interesant de măsurat. Lucru care părea nu mai mult decât acum câteva sute de ani un vis utopic. Înălțimi de munți, lungimi de ape, distanțe între orașe, suprafețe de țări și continente au devenit dintr-o dată măsurabile la costuri rezonabile.

Dificultatea cea mai mare în construirea indicatorilor calității vieții o ridică, însă, nu primul tip care intră în compoziția acestora — indicatorii de stare —, ci ceilalți — indicatorii privitori la criteriile de evaluare, la necesitățile umane. Capacitățile noastre de măsură sînt extrem de rudimentare în ceea ce privește determinarea necesităților ființei umane. Și este un lucru de înțeles. Necesitățile nu reprezintă entități „vizibile” ca de exemplu culoarea părului sau a ochilor. Ele nu se referă nici la caracteristici simple ale unui element component al vieții umane — înălțime, greutate, vîrstă, frecventarea teatrelor sau a concertelor etc. Ele exprimă stări complexe ale întregului sistem al vieții. Pentru a le determina avem nevoie de o înțelegere aprofundată a întregii vieți și a legilor care o guvernează. Datorită avansului științelor biologice, necesitățile biologice ale organismului uman pot fi determinate cu destul de mare precizie. Știm de cîte calorii are nevoie organismul nostru, de ce cantitate de proteine, glucide, vitamine etc. Știm care este compoziția optimă a aerului pe care avem nevoie să-l respirăm, care este temperatura necesară pentru a trăi. Nu același lucru este însă valabil cînd vorbim despre necesitățile superioare de autoexprimare. Despre acestea există o imagine încă foarte vagă și aproximativă. Mai mult intuitivă decât sistematic-științifică. Ce tip de muncă ne-ar oferi satisfacții umane? Ce fel de relații de prietenie, de dragoste, de sinceritate etc. și cît de multe sau intense? Avem nevoie de înțelegere, de prietenie, de dragoste, de respect, de activități interesante. Dar toate aceste nevoi nu pot fi definite atît de precis cum ar fi în cazul structurii hranei de care avem nevoie. Pentru a defini cu precizie necesitățile de acest tip, trebuie să fim în posesia unei înțelegeri suficient de amănunțite și de exacte a ființei umane în globalitatea ei. Nivelul încă scăzut al înțelegerii necesităților complexe reprezintă, în momentul actual, dificultatea cea mai importantă în dezvoltarea unor indicatori mai preciși ai calității vieții.

4. SĂRĂCIA AMERICANULUI ȘI SĂRĂCIA INDIANULUI

Nici sărăcia și nici bogăția, nici suferința și nici fericirea nu sînt absolut la fel pentru toți oamenii, nu pot căpăta aceeași expresie în toate regiunile lumii. Spre exemplu, ceea ce pentru un american ar însemna sărăcie, pentru un indian ar putea fi bogăție nesperată. În acest sens ni se pare semnificativă definiția dată fericirii de Ludwig Grünberg în lucrarea *Ce este fericirea*. Pornind de la tradițiile filosofice, fericirea apare aici ca un raport optim între dorințe satisfăcute și dorințe existente. Ea este deci în funcție de ce pune fiecare individ la numărător și numitor. Aceste idei importante în definirea fericirii ne duc la o problemă mai generală însă: *caracterul absolut și relativ al calității vieții*. Dacă omul ar avea același set de criterii de evaluare în toate timpurile și în toate locurile, aceleași necesități cu alte cuvinte, atunci calitatea vieții ar avea un sens absolut. Am putea compara indivizii, grupurile sociale, colectivitățile, din punctul de vedere al vieții lor, al tuturor parametrilor care o condiționează. Să ne imaginăm persoana cu necesitățile sale, ca un *vas gol*. Golul vasului ar reprezenta totalitatea necesităților care, la un moment inițial convențional, ar fi satisfăcute. Calitatea vieții ar putea să fie figurată, în contextul acestei metafore, ca *nivelul* la care respectivul vas este umplut cu variatele bunuri care îi sînt necesare. Dacă toate „vasele umane” de pretutindeni și dintotdeauna ar avea aceeași capacitate, am putea să facem estimări simple de genul: calitatea vieții lui X este cu 30% mai mare decât calitatea vieții lui Y. Adică, necesitățile lui Y vor fi satisfăcute în proporție de 30% mai mult decât cele ale lui X. Foarte adesea, ideea de progres social și uman este definită pe baza unei asemenea imagini a omului și a fericirii sale. Omul este caracterizat printr-un quantum de necesități stabil. Progresul în timp al societății reprezintă trecerea de la o stare caracterizată printr-un nivel mai scăzut de satisfacere a acestor necesități, la o stare în care ele sînt realizate din ce în ce mai ridicat. Datorită progresului social, „vasul uman” se umple din ce în ce mai mult.



Calitatea vieții absolute și progresul social.

Într-adevăr, sînt multe necesități umane ce ar putea fi gîndite ca universale și în raport de care calitatea vieții are o semnificație absolută. Lungimea vieții reprezintă o aspirație universală. Ea ne oferă un exemplu tipic de *indicator absolut* al calității vieții. Cu cît media de viață a unei colectivități va fi mai mare, cu atît, din acest punct de vedere, calitatea vieții va fi mai ridicată. Dacă în România, acum jumătate de secol, durata medie a vieții era de 36 de ani, ea aproape s-a dublat în prezent, atîngînd 68—69 de ani.

Să luăm un alt indicator cu valoare absolută: cantitatea și calitatea hranei. O colectivitate care asigură hrană la nivelul mediu de 1500 calorii și 50 gr. proteine este în mod absolut inferioară unei colectivități care asigură 2500 calorii și 150 gr. zilnic de proteine. În raport cu necesitățile umane universale, putem estima societatea actuală față de societățile trecute, din diferite momente, ca fiind mai bună. Cantitatea de timp liber de care o colectivitate dispune este de asemenea un parametru absolut.

Există însă o mulțime de necesități umane *variabile*. În termenii metaforei noastre, oamenii apar sub formă de „vase” de *mărimi* și *forme* diferite. Am putea formula următoarele tipuri mari de necesități variabile:

Necesități evolutive. Multe dintre necesitățile umane se caracterizează și ele prin *creștere*. Pe măsură ce sînt satisfăcute la un anumit nivel, exigențele cresc. Acum 70 de ani a avea un aparat de radio ce acum ni s-ar părea extrem de rudimentar, care mai mult bîzîie decît cîntă, reprezenta o sursă importantă de satisfacție umană. Erau primele aparate care prindeau din eter voci și melodii. O minune! Îți vine în casă muzică de la cele mai mari săli de concerte. Știrile transmise instantaneu din orice punct al lumii. Între timp, aparatele de radio s-au perfecționat. Și necesitățile

au evoluat. Diferitele aparate stereofonice de radio sau de reproducere (casetofoane, magnetofone, pick-up-uri) au devenit o necesitate curentă. Mijloacele de transport s-au modificat și ele spectaculos. Trăsura, cel mai rapid și dezirabil mijloc de călătorie pînă acum un secol, a fost înlocuită de vehicule mult mai rapide și mai confortabile — mașini, trenuri, avioane.

Dezvoltarea cunoașterii a multiplicat enorm nevoia persoanei umane de asimilare de cunoștințe, de noi informații. Multiplicarea bunurilor și a serviciilor economice a crescut spectaculos și odată cu aceasta și necesitățile de mijloace financiare pentru obținerea lor. Psihologia socială lucrează, din acest punct de vedere, cu un concept foarte interesant, *nivelul de aspirații*. Aceasta desemnează caracterul mobil-evolutiv al nevoilor umane. Pentru echilibrul dintre bunuri și necesități, care stă în centrul ideii de calitate a vieții, important nu este numai cantitatea de bunuri, dar și nivelul necesităților, al așteptărilor, aspirațiilor. Producerea de bunuri asigură satisfacerea necesităților existente, dar, totodată, crește și nivelul acestora, generînd un nou dezechilibru; iar acesta, un nou efort de echilibrare. Din acest punct de vedere, calitatea vieții poate fi privită ca un ciclu continuu ascendent: satisfacerea necesităților existente; generarea de noi necesități; o nouă echilibrare a bunurilor și necesităților; noi necesități. Dacă considerăm deci caracterul variabil al necesităților, decurge de aici existența unor *indicatori relativi* ai calității vieții. Calitatea condițiilor de viață este evaluată nu prin prisma unor necesități universale, constante, ci prin prisma nivelului concret de necesități care caracterizează *la un moment dat* persoanele, grupurile, colectivitățile. Să reluăm imaginea „omului-vas”. Progresul ar însemna în această situație două lucruri distincte: pe de o parte mai multe bunuri, iar pe de altă parte, simultan, o expansiune, a vasului însuși.



Calitatea vieții relative și progresul social.

Din această idee simplă decurg însă consecințe extrem de curioase, asupra cărora merită să ne oprim mai pe larg.

Indicatorii absoluți ai calității vieții sînt de genul următor:

$$CV_a = \frac{S_1}{N_u}, \frac{S_2}{N_u} \dots \frac{S_n}{N_u}$$

unde, CV_a este calitatea vieții (indicatorul...) absolută; $S_1, S_2 \dots S_n$ sînt diferitele stări ale vieții (condiții, bunuri disponibile); N_u este o necesitate umană universală, constantă. Variația calității vieții va fi în funcție de variația (1, 2 ... n) stărilor vieții, necesitățile umane fiind constante.

Indicatorii relativi ai calității vieții au o structură diferită:

$$CV_r = \frac{S_1}{N_1}, \frac{S_2}{N_2} \dots \frac{S_n}{N_n}$$

unde CV_r este calitatea vieții sau indicatorul calității vieții, relative, $S_1, S_2 \dots S_n$ sînt stări diferite ale vieții (unei persoane, grup social sau colectivități), și $N_1, N_2 \dots N_n$ nivelele necesităților care corespund respectivelor stări (persoane, grupuri, colectivități). Indicatorii relativi ai calității vieții aruncă o lumină diferită asupra problemei. Calitatea vieții pare a fi aici mai mult o stare relativă. Important nu este *cît de multe* bunuri sînt disponibile la un moment dat (o valoare absolută), ci *în ce proporție* necesitățile existente la un moment dat sînt sau nu satisfăcute. Deci, o valoare relativă. Aritmetica se schimbă. Rezultatele celor două calcule se pot inversa chiar complet. Valorile indicatorilor absoluți ai calității vieții pot fi diferite, chiar opuse valorilor indicatorilor relativi. Să încercăm să ne imaginăm cîteva exemple. Ele sînt strict imaginare, construite doar pentru a ilustra ideea, fără nici o legătură cu realitatea. Am vrea de exemplu să comparăm calitatea vieții în două țări diferite din punctul de vedere al nivelului de dezvoltare economică: o țară bogată, SUA, și o țară săracă, în curs de dezvoltare, India. Și, pentru a simplifica și mai mult problema, să ne gîndim numai la componenta economică a vieții. Ne limităm la compararea celor mai săraci 10% americani cu cei mai săraci 10% indieni. Din punct de vedere absolut, vom fi imediat frapați de diferența imensă dintre sărăcia indianului și sărăcia americanului.

Săracul american dispune de o cantitate de bunuri (resurse economice) mult mai mare decît săracul indian. Să considerăm un volum de necesități (N) egale pentru cei doi (sînt universale, constante, nu?). Pentru satisfacerea completă a acestor necesități ar fi nevoie de 900 \$. În medie, cei mai săraci 10% americani au un venit de 300 \$ (sînt săraci), pe cîtă vreme cei mai săraci indieni au un venit doar de 30\$. Diferența de 1:10 între nivelul economic al indienilor și cel al americanilor este încă subestimată. Dar să presupunem că, la nivelul săracilor, decalajele mondiale sînt mai reduse. În aceste condiții, iată care va fi situația la nivelul indicatorilor absoluți ai calității vieții:

Valori absolute ale calității vieții

10% cei mai săraci	Venituri medii în \$	Venituri necesare pentru satisfacerea integrală \$)	Calitatea vieții absolută
Americani	300	900	0,30
Indieni	30	900	0,03

Absolut, deci, calitatea vieții celor mai săraci americani va fi de 10 ori mai ridicată decît a celor mai săraci indieni. Dar sînt aceștia din urmă (*se simt ei*) în mod efectiv de 10 ori mai săraci decît săracii americani? Oamenii nu privesc lucrurile numai în termeni absoluți, ci și în termeni relativi. În fapt, nu există un set constant, identic de necesități. Necesitățile, aspirațiile, idealurile săracilor americani sînt diferite de cele ale săracilor indieni. Nu numai calitativ, dar și cantitativ. Printr-un proces complex de adaptare a aspirațiilor la posibilități, săracul american își va stabili standardele sale „ideale” la 800, pe cînd săracul indian, într-o societate mult mai săracă și care îi oferă mult mai puține posibilități, la doar 40. În această situație, calitatea vieții relative va lua cu totul alte valori:

Valori relative ale calității vieții:

10% cei mai săraci	Venituri medii în \$	Venituri necesare conform nivelului specific de aspirații, în \$	Calitatea vieții relative
Americani	300	800	0,37
Indieni	30	40	0,75

Situația se inversează complet. Relativ, săracii indieni sînt mai bogați decît săracii americani. Ei *se simt*, datorită aspirațiilor, necesităților lor efective, de două ori mai puțin săraci decît se simt săracii americani. Mulți au observat, de altfel că sărăcia în țările bogate este mai „urită“, mai „degradantă“ decît sărăcia în țările sărace. Și aceasta nu este un efect al comparației pe care observatorul o face, ci al aceleia pe care săracul însuși o face. Într-o țară săracă, există o anumită demnitate a sărăciei. O asumare a ei ca ceva mai mult sau mai puțin natural, iar nu ca un eșec personal. Sînt oameni care caută, în limitele date, să-și organizeze viața cît mai plăcut. Într-o țară bogată, săracul se poate simți un marginal, un eșuat, nerealizat. El trăiește drama nereușitei, a lipsei. El nu mai este neapărat un om normal, ci un infirm. Sărăcia lui nu mai este demnă și senină, ci întunecată de frustrare și amărăciune. Pe cîtă vreme săracul dintr-o țară săracă poate avea o viață mai liniștită, la nivelul său de aspirații, decît săracul dintr-o țară bogată.

Cine a vizitat de altfel Statele Unite ale Americii nu a putut să nu fie șocat de precaritatea sărăciei americane. Cartierele sărace americane din marile orașe, New York, Chicago sau Los Angeles nu ar putea fi definite, în linii generale, prin lipsuri elementare.

Săracul american este îmbrăcat în mod normal, are, de regulă, o locuință, baie, bucătărie, curent electric, radio, televizor. Dar sărăcia americană este urită prin starea de degradare umană cu care este asociată. Sărăcia americană o vezi pe fețele oamenilor, în stilul lor de viață. Apare ca o boală care stîrnește rușine și disperare. Am văzut și în China oameni săraci. Dar ei erau săraci în cu totul alt fel. Sărăcia era mai mult a a hainelor ale căror petice erau greu de numărat, în casele supraaglomerate, dar nu o puteai găsi pe fețele și nici în comportamentul oamenilor. Era o sărăcie acceptată cu demnitate, cu sentimentul inevitabilității ei istorice, cu o atitudine pozitivă care căuta să compenseze lipsa materială cu cît mai multă plinătate umană. Tocmai în acest sens găsim că statisticile internaționale păcătuiesc prin abuzul de indicatori absoluți ai calității vieții. Lipsesc însă aproape cu desăvîrșire indicatorii relativi.

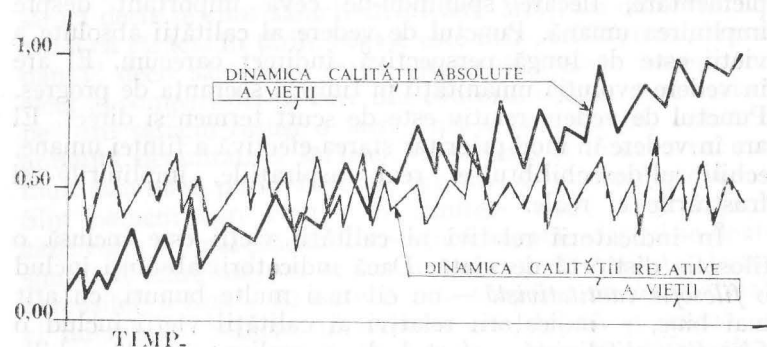
Poate că cifrele folosite aici exagerează puțin diferențele. Intenția noastră, în alegerea lor, a fost în fapt de a „dramatiza“ aceste diferențe. Nu avem însă nici un motiv să credem nici că realitatea ar sta diferit decît cea înfățișată.

Care punct de vedere este, în consecință, cel care ar trebui să fie adoptat? Părerea noastră este că amîndouă, atît cel al calității absolute cît și cel al calității relative a vieții trebuie să fie simultan luate în considerare. Ele sînt complementare, fiecare spunîndu-ne ceva important despre împlinirea umană. Punctul de vedere al calității absolute a vieții este de lungă perspectivă, indirect oarecum. El are în vedere evoluția umanității în timp și speranța de progres. Punctul de vedere relativ este de scurt termen și direct. El are în vedere în mod prioritar starea efectivă a ființei umane, echilibrul/dezechilibrul ei real, aspirațiile, împlinirile și frustrările ei reale.

În indicatorii relativi ai calității vieții este inclusă o filosofie distinctă de viață. Dacă indicatorii absoluți includ o *filosofie cantitativistă* — cu cît mai multe bunuri, cu atît mai bine, — indicatorii relativi ai calității vieții includ o *filosofie calitativistă* — efortul de a realiza o viață echilibrată la nivelul posibilităților existente. Calitatea relativă a vieții se referă la o stare distinctă a vieții umane: starea de echilibru, de plenitudine umană în cadre concrete date. Ei indică în fapt gradul în care omul își acceptă și asumă condiția sa dată la un anumit moment; măsura în care știe să fie fericit, satisfăcut în acele condiții, cu viața pe care reușește să o construiască. Indicatorii absoluți ai calității vieții indică mai degrabă gradul său de insatisfacție și de aici aspirația spre dezvoltare, spre creștere. Ei subliniază rolul neliniștii și al insatisfacției; nemulțumirea omului cu ceea ce este. Cele două aspecte trebuie însă să se armonizeze într-o atitudine unitară. Fiecare descrie o fațetă a existenței umane, o atitudine care nu o exclude, ci dimpotrivă o implică pe cealaltă. Deși, la un moment dat, una sau alta poate fi dominantă.

Dinamica în timp a calității vieții absolute și a celei relative este diferențiată. Graficul de mai jos sugerează, într-o formă schematizată, această diferență. Dinamica calității vieții absolute este lent ascendentă. Sau, oricum, dincolo de zigzagurile numeroase ale sale, tinde să fie ascendentă. Condițiile absolute ale existenței umane par, pe ansamblu, a progresa: lungimea medie a vieții este în creștere; și va crește și în viitor, probabil pînă la o limită absolută (cine știe?); cantitatea de bunuri este în creștere; îngrijirea medicală, ca volum și ca eficiență, este ascendentă; nivelul de școlaritate, de cultură, cunoaște de asemenea un progres

semnificativ. Aspectul dinamic al calității relative a vieții, și ea cu ample ridicări și căderi, datorate meandrelor istorice, are o altă configurație.



Am putea formula ipoteza că ea are un caracter tendențial constant sau cel mult extrem de ușor ascendent. Să explicăm o asemenea afirmație curioasă. Raportul dintre posibilitățile existente la un moment dat și nivelul necesităților (aspirațiilor) este acela care dă gradul de plinătate a vieții, de satisfacție, de fericire. Ele exprimă o relație: gradul în care sînt satisfăcute necesitățile active la un moment dat. Aici „0” înseamnă că nu există nici o posibilitate de realizare a necesităților existente la un moment dat; „1” se referă la starea de plinătate: necesitățile existente (nu cele potențiale, ci cele efective, determinate printr-un anumit grad de aspirații) sînt complet satisfăcute. Desigur, nivelul „0” este o excepție. La el viața însăși încetează. Dar pe la ce nivel se plasează atunci gradul de plinătate în viață, de satisfacție în condiții normale ale vieții unei colectivități? Unele studii întreprinse de sociologie argumentează ipoteza că el va prezenta o tendință de relativă constanță, plasîndu-se ușor peste linia de mijloc: pe panta relativei satisfacții, a relativei deplinătăți. Explicația stă în procesul de adaptare a nivelului de necesități la condițiile existente. Sau, invers spus, a generării de necesități și aspirații în funcție de posibilitățile rezonabil existente. Procesul de adaptare creează un echilibru între necesități și posibilitățile de satisfacere a lor. Dar, în cazul omului, acest echilibru nu este niciodată complet. El este un echilibru dinamic deschis. Odată satisfăcute necesitățile, aspirațiile existente, noi necesități și

aspirații se cristalizează. Din acest motiv, starea normală a unei colectivități sau chiar persoane, la un moment dat, poate fi considerată a fi relativ echilibrată, satisfăcătoare; dar totodată și cu anumite insatisfacții, aspirații de mai bine. Într-un cuvînt, o stare de relativă satisfacție, de relativ echilibru, relativă plinătate. Fiecare creștere a posibilităților va fi însoțită și de o creștere a aspirațiilor, a necesităților. După cum și o anumită înrăutățire a condițiilor de viață, dacă aceasta este mai durabilă, va duce destul de rapid la o scădere mai mult sau mai puțin corespunzătoare a nivelului de aspirații, restabilindu-se în acest fel, e adevărat, la un nivel inferior, echilibrul stricat. Așa se explică dictonul adesea utilizat că omul este „o ființă mereu nemulțumită”: el oricît ar avea, oricît de bune ar fi condițiile la un moment dat, nu după mult timp, le va lua ca date, ca normale și va aspira la altele, după altceva sau după mai mult. Dar, tot la fel, omul este și o ființă adaptabilă. El știe să se mulțumească totodată și cu puțin. La diferitele nivele ale calității absolute a vieții, va exista deci tendința ca nivelul calității relative a vieții să fie plasat undeva în zona „relativ satisfăcătorului”.

Ambele tipuri de indicatori ai calității vieții — absoluți și relativi — se referă la un aspect al calității vieții, fiind nu exclusivi, ci complementari. Indicatorii absoluți se referă la gradul de bogăție a vieții umane, la gradul ei de dezvoltare; la progresul uman. Indicatorii relativi ai calității vieții măsoară gradul de echilibru, de plinătate în viață, indiferent de nivelul absolut al acesteia. Ei vizează mai mult gradul de adaptare și acceptare a condiției umane la un moment dat exprimînd, în consecință, starea de satisfacție/insatisfacție, de fericire. Satisfacția, fericirea sînt stări relative, iar nu absolute. Ele exprimă rezultatul raportării stării vieții la așteptări, la necesități, la aspirații.

Nivelul de aspirații reprezintă un concept cheie în înțelegerea calității vieții, a stării de satisfacție, de fericire, de plinătate. Pentru a o ilustra, considerăm util să prezentăm cîteva dintre intervențiile ei spectaculoase în explicarea unor fenomene sociale și umane care la prima vedere par de-a dreptul stranii.

Boomul economic și sinuciderile. Sociologul francez Emil Durkheim, într-unul dintre cele mai celebre studii de sociologie, dedicat problemei sinuciderilor, constata printre altele faptul că dinamica acestui fenomen are o tendință curioasă în raport cu dinamica economică. În contrast cu așteptarea

bunului simț, analizele sale statistice indicau faptul că proporția de sinucideri crește sensibil în perioadele de avânt economic. Evident, sinuciderea este un indice foarte direct al calității vieții. Ea este consecința concluziei că viața nu merită să fie trăită. Cum putem așadar explica faptul că numărul celor atât de disperați încît decid să-și pună capăt vieții crește în perioadele în care posibilitățile economice ale întregii colectivități se află într-o creștere spectaculoasă? Deși oamenii au mai mult, ei sînt mai nefericiți. Foarte curios. Durkheim explica acest fapt prin dinamica corelată a posibilităților existente și a aspirațiilor formulate. În perioadele de boom economic, posibilitățile economice cresc. Dar în același timp aspirațiile cresc mai rapid decît posibilitățile. Se creează astfel un decalaj, în unele cazuri, atât de mare, încît împinge disperarea la limitele sale supreme. În aceste perioade, folosind conceptualizarea noastră, calitatea absolută a vieții crește (mai multe bunuri), relativ, ea scade (dcalaj mai mare între aspirații și posibilități). Evident, acest exemplu folosit de E. Durkheim nu poate fi generalizat pentru întreaga colectivitate. El este valabil doar pentru unii dintre membrii săi.

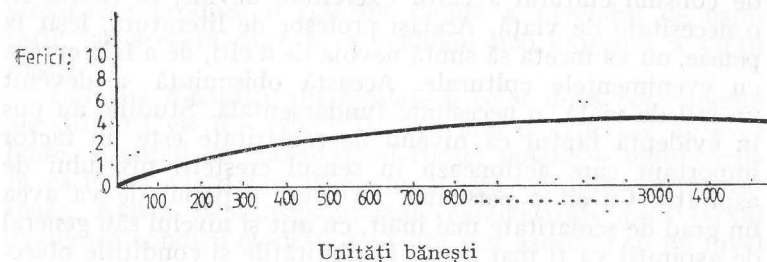
5. CANTITATEA DE FERICIRE DIN LUME ESTE CONSTANTĂ?

Unii filosofi au fost tentați să se îndoiască de existența unui avans real al omenirii în ceea ce privește fericirea. Ei erau mai degrabă înclinați să creadă că aceasta este constantă: nici nu crește, nici nu scade. Durkheim, ca sociolog, simte și el nevoia să-și precizeze poziția asupra problemei fericirii și a dinamicii ei în timp. Nu există, consideră el, nici o dovadă că în istorie cantitatea de fericire ar fi crescut. Avem, dimpotrivă, toate motivele, estima el, să o considerăm a fi constantă. O mulțime de cercetări empirice întreprinse în ultimele decenii par să confirme o asemenea estimare. Există, astfel, date despre gradul de satisfacție/in-satisfacție în raport cu munca, înregistrate în cursul ultimelor 4—5 decenii. În acest răstimp, evident, în mare, condițiile de muncă s-au îmbunătățit sensibil. Calitatea umană a muncii, în sens absolut, a crescut. Sînt însă totodată oamenii mai mulțumiți cu munca lor în prezent decît în trecut? Există o tendință evolutivă în gradul de satisfacție a muncii exprimat de către oameni? Datele existente dau un răspuns

negativ la această întrebare. În ultimele decenii (perioadă despre care avem datele oferite de numeroase cercetări sociologice) satisfacția muncii pare să fie constantă. Ea pare să prezinte o dispersie în conformitate cu ipoteza enunțată mai sus. Cei mai mulți tind să considere munca lor ca „suficient de satisfăcătoare“. O fracțiune relativ redusă (se pare că de ordinul 13—16%) o consideră insatisfăcătoare și o fracțiune aproximativ similară, ca fiind „foarte satisfăcătoare“. O asemenea configurație o putem descoperi în mai toate măsurătorile de satisfacție cu unul sau altul dintre aspectele vieții. Media estimării satisfacției, indiferent de aspect, tinde, în condiții normale, să se plaseze pe undeva în jurul valorii de „satisfacție moderată“.

6. RĂSTURNAREA SUBIECTIVĂ

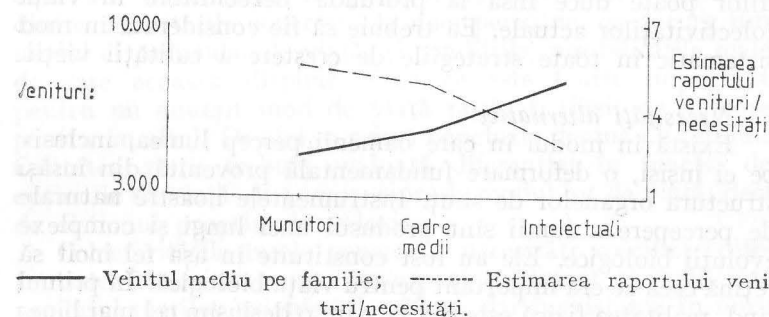
În mod normal ne-am aștepta ca între condițiile obiective de viață și trăirea subiectivă să existe o relație directă. Cu cît condițiile de viață vor fi mai bune, și starea de satisfacție, de împlinire a oamenilor să fie mai ridicată. O asemenea așteptare nu se realizează însă în mod necesar. Sînt cazuri în care relația nu apare deloc în sensul așteptat. Acest lucru se întîmplă din două motive. Primul motiv: legea utilității marginale. Ea afirmă că utilitatea unei unități este variabilă în funcție de numărul unităților deja existente. Pentru cel care nu are nici un ban în buzunar, prima sută de lei îi produce o stare imensă de satisfacție. Dacă am putea măsura starea sa în unitățile noastre, am constata că ea produce 1 feric. A doua sută ar produce și ea satisfacție, dar nu chiar egală cu prima, ci ceva mai scăzută — 0,9 ferici. Și așa mai departe, fiecare sută suplimentară aduce o cantitate de fericire din ce în ce mai mică. A 30-a sută va aduce astfel să zicem doar 0,05 ferici.



Această legătură se poate regăsi și în alte situații. Efectul acumulării de bunuri asupra stării de satisfacție, deși pozitiv, descrește substanțial. Din acest motiv, cel care câștigă 6 000 unități bănești nu va fi de două ori mai satisfăcut decât cel care câștigă 3 000 ci, să zicem, doar de 1,25 de ori. Asemenea relații sînt cunoscute în sociologie. Să luăm ca exemplu relația dintre condițiile, tipul muncii și gradul de satisfacție din muncă. Dacă clasificăm muncile din punct de vedere al calității obiective ale lor — tipul condițiilor fizice, morale și sociale, prestigiul profesiei, conținutul propriu-zis al acesteia etc. — vom observa că trecînd de la cele cu valoarea obiectivă cea mai scăzută la cele cu valoarea obiectivă cea mai crescută, va crește totodată, semnificativ (nu în toate cazurile și situațiile însă) și gradul de satisfacție cu munca. Această creștere însă este mult mai scăzută decât a valorii obiective cu care este asociată.

Al doilea motiv: intervenția nivelului de aspirații. Oamenii se diferențiază între ei nu numai din punctul de vedere al condițiilor obiective în care trăiesc, dar și subiectiv. Necesitățile, nivelul lor de aspirații se vor diferenția mult. Această variație se supune și ea unor legi tot atît de necesare ca oricare fenomen al lumii. Ele nu reprezintă un simplu „capriciu” personal, ci o tendință inevitabilă declanșată de un complex anume de condiții. Se știe astfel că tipurile de profesii sînt asociate cu moduri de viață diferite și, în consecință, cu necesități și aspirații diferite. Astfel, profesiile intelectuale generează necesități de informare culturală și științifică mai ridicate decât alte tipuri de profesii, din cel puțin două motive distincte. Pe de o parte, însăși logica acestor profesii o cere: pentru exercitarea lor este nevoie de o continuă informare. Un profesor de limba română ca să poată fi un cadru valoros trebuie să aibă o bibliotecă, să urmărească noutățile, critica literară etc. Pe de altă parte, profesiile intelectuale dezvoltă capacitățile de cunoaștere, de consum cultural a căror exercitare devine, la rîndul ei, o necesitate de viață. Același profesor de literatură, ieșit la pensie, nu va înceta să simtă nevoia de a citi, de a fi la curent cu evenimentele culturale. Această obișnuință a devenit un stil de viață, o necesitate fundamentală. Studiile au pus în evidență faptul că nivelul de școlaritate este un factor important care acționează în sensul creșterii nivelului de aspirații. Cu cît o persoană, un grup, o populație va avea un grad de școlaritate mai înalt, cu atît și nivelul său general de aspirații va fi mai mare. Posibilitățile și condițiile obiec-

tive vor fi evaluate mereu prin prisma nivelului de aspirații, al configurației proprii de necesități care vor fi, la rîndul lor, variabile. Așa se explică faptul că, în anumite condiții, poate apărea o adevărată răsturnare a sensului evaluărilor. Condiții obiective de viață mai bune sînt evaluate mai scăzut de unele persoane, iar de alte persoane mai ridicat. Și aceasta datorită intervenției nivelului de aspirații. Iată un exemplu preluat dintr-o asemenea cercetare. Să considerăm două variabile: una obiectivă, *veniturile economice ale familiei*, și una subiectivă, *estimarea măsurii în care veniturile asigură satisfacerea necesităților*. Graficul de mai jos ne indică tocmai o asemenea relație caracterizată printr-o răsturnare subiec-



După cum se poate observa, odată cu creșterea nivelului de calificare veniturile reale cresc. Dar totodată cresc (mai accentuat în cazul cercetării reproduse aici) aspirațiile, necesitățile, fapt care duce la o scădere a estimării caracterului satisfăcător al veniturilor în raport cu necesitățile.

Multe cercetări au scos în evidență faptul că nivelul de școlaritate, dacă alți factori sînt ținuți constanți, tinde să influențeze negativ asupra gradului de satisfacție cu diferitele sfere ale vieții. Explicația stă în faptul că nivelul de școlaritate produce o ridicare rapidă a nivelului de aspirații, iar aceasta duce la o evaluare mai exigentă a vieții însăși.

Datorită dinamicii diferențiate a celor două componente ale calității vieții — condițiile de viață și criteriile de evaluare, sistemul de necesități al ființei umane — schimbările în calitatea vieții pot prezenta adesea tendințe surprinzătoare. Există situații paradoxale caracterizate prin faptul că adesea condiții modeste de viață sînt asociate cu un nivel

relativ ridicat de satisfacție, de echilibru și plinătate, în timp ce condiții de viață substanțial mai bune sînt asociate cu dezechilibre, insatisfacție. În strategiile generale de creștere a calității vieții este necesar să avem în vedere tocmai acest caracter complex: nu numai creșterea simplă a condițiilor de viață, ci creșterea lor *corelată* cu dinamica nivelului de aspirații. Altfel, rezultatul poate fi chiar contrar așteptărilor: oamenii, deși trăiesc mai bine, se vor simți mai nefericiți.

Lumea actuală este caracterizată printr-o *explozie a posibilităților*. Ceea ce se sesizează mai puțin este însă *explozia necesităților*, *explozia aspirațiilor* generată în mod inevitabil de oferta posibilităților. Izbucnirea necontrolată a aspirațiilor poate duce însă la profunde dezechilibre în viața colectivităților actuale. Ea trebuie să fie considerată în mod sistematic în toate strategiile de creștere a calității vieții.

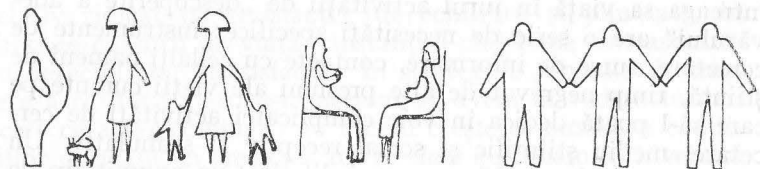
Necesități alternative

Există în modul în care oamenii percep lumea, inclusiv pe ei înșiși, o deformare fundamentală provenită din însăși structura organelor de simț. Instrumentele noastre naturale de percepere a lumii sînt produsul unei lungi și complexe evoluții biologice. Ele au fost constituite în așa fel încît să rețină ceea ce era important pentru viața biologică. În primul rînd, realitatea fizică este cea pe care o deslușim cel mai bine: forma corpurilor, culorile, distanțele, zgomotele. Apoi, realitatea chimică: gusturi, mirosuri. Pentru realitatea propriu-zis umană nu avem organe speciale de simț. Acesta este unul dintre cele mai importante motive, dacă nu cel mai important, pentru care oamenii sînt mult mai puțin conștienți de realitatea socială și umană care îi înconjoară decît de cea fizică, chimică și biologică. Și nu odată simțurile modelează și modul de a fi al omului. Cînd gîndim omul avem în minte în primul rînd configurația sa fizică. Îi vedem figura, contururile. În fapt, omul este mult mai mult decît realitatea sa fizică. Este modul său de viață: totalitatea activităților îndeplinite și din care cerințele biologice sînt doar o parte. O asemenea imagine a omului este de natură a susține mai mult ideea constanței, invarianței umane, decît pe cea a variației. În fapt, viața omului — tot ceea ce face, simte, dorește, aspiră — prezintă o varietate imensă. Pe lângă o serie de necesități umane universale, fiecare *mod de viață* are propriile sale valori, necesități în raport de care calitatea vieții trebuie evaluată. Un om de știință care își construiește

întreaga sa viață în jurul activității de „descoperire a adevărului“ are o serie de necesități specifice: instrumente de cercetare, surse de informare, contacte cu ceilalți oameni de știință, timp negrevat de alte presiuni ale vieții curente pe care să-l poată dedica în voie complicatei activități de cercetare, mediu științific și social receptiv și stimulativ. Un sportiv de performanță are nevoi diferite: un anumit tip de hrană, condiții de antrenament continuu, posibilități competiționale care să-i mențină motivația și forma, un control medical continuu. O femeie care se dedică familiei și creșterii copiilor va avea un cu totul alt mod de viață, cu alte structuri ale necesităților, alte aspirații și satisfacții. Calitatea vieții reprezintă o stare strict individuală. Ea este, după cum s-a demonstrat în paragrafele precedente, raportul dintre necesitățile concrete ale unei persoane, ce decurg din modul ei particular de viață, și condițiile, posibilitățile reale de care aceasta dispune. Ceea ce este foarte important pentru un anumit mod de viață poate fi lipsit de valoare pentru un altul. De aici, o primă concluzie demnă de reținut. Calitatea vieții trebuie evaluată diferențiat în funcție de opțiunile de viață ale persoanelor, de modul lor de viață, deci de sistemul propriu de valori.

Colectivitățile însele generează necesități specifice, diferențiate. Necesitatea unui transport organizat și rapid este produsul marilor aglomerări urbane, dar inexistentă în mica colectivitate arhaică. Tipul și mărimea locuinței depinde de stilul de viață individual. Artistul sau omul de știință are nevoie de o cameră specială care reprezintă locul său de muncă. Dar, alături de acestea se adaugă și tipul de organizare socială. Într-o societate în care cea mai mare parte a vieții se desfășoară în locuri publice, dispune de facilități colective de petrecere a timpului liber, spre deosebire de o societate în care locuința personală este aproape exclusiv cadrul de desfășurare a vieții, funcțiile, structura și mărimea locuinței necesare vor varia sensibil.

Stilul de viață este atît produs al condițiilor obiective în care oamenii trăiesc, cît și rezultat al opțiunilor lor libere. Odată ales un stil de viață, o configurație de necesități distinctă se constituie. Sperînd că cititorul nu va fi obosit de revenirea la metafora „omului-vas“, am putea spune că *vasul* existenței umane este variabil nu numai ca dimensiuni, dar și ca tip de configurație. Omul trebuie imaginat nu ca un simplu contur biologic, ci ca un mod complex de viață socio-cultural de a fi, a exista.



Sînt prezente, deci, o pluralitate de stiluri de viață, de moduri de a exista, fiecare cu propria sa logică. Iar satisfacția în viață, fericirea provin din realizarea acestor logici. Ideea de dezvoltare multilaterală a personalității umane nu exclude cîtuși de puțin pluralitatea stilurilor de viață. Existența umană ar putea fi concepută mai degrabă ca o infinitate de variații pe o structură fundamentală. A crește calitatea vieții nu înseamnă a asigura același lucru pentru toți, ci ceea ce este necesar fiecăruia, diferențiat, în funcție de modurile de viață caracteristice. Fericirea omului de știință provine din descoperirile științifice pe care le face din activitatea de cercetare. Desigur, un om de știință este mai înainte de toate un om. El trebuie să se împlinească în toate sferile: în familie, în relațiile de prietenie, în activități sociale și politice. Dar viața sa are ca una dintre axele principale, știința. Fericirea sa este legată în mod esențial, nu exclusiv, de calitatea condițiilor în care se desfășoară activitatea sa de cercetare, cît și, desigur, de rezultatele pe care reușește să le obțină. Un activist social poate să se dedice activităților sociale de soluționare a problemelor colective, a mobilizării energiilor sociale pentru realizarea obiectivelor comune. Un sportiv își poate axa viața pe obținerea unor performanțe de vîrf. Un artist, pe elaborarea unor opere de artă. Existența umană este mai mult un pachet de posibilități. Fiecare posibilitate are configurația sa specifică de necesități, de aspirații; exigențe proprii în ceea ce privește condițiile de viață.

Problema nu este însă deloc simplă. Ajungînd în acest punct al analizei noastre, trebuie să abordăm frontal un alt aspect crucial care nu este cîtuși de puțin nou, dar, în legătură cu soluționarea lui, încă nu dispunem de toate datele necesare: satisfacția umană, fericirea, calitatea vieții deci, este condiționată de satisfacerea *oricărei* necesități, aspirații umane? Orice necesitate satisfăcută contribuie pozitiv la ridicarea calității vieții, la fericire? În linii generale, răspunsul pare să fie pozitiv. Dar există și excepții. Un alcoolic

are nevoie de alcool. Un morfinoman are nevoie de drog. Un avar are nevoie de cît mai mulți bani. Asigurarea alcoolului, a drogului, a sacului cu bani înseamnă deci ridicarea calității vieții, fericire și împlinire umană? Ar fi greu de spus că banii nu produc un anumit tip de satisfacție (poate chiar foarte profundă) avarului. Dar ne-am putea imagina un avar fericit? Sau un alcoolic, sau un dependent de drog? Cineva dorește, mai mult decît orice în viață, putere. Un altul nu are aspirație mai mare decît de „a fi mai presus” decît vecinul său. Acumularea de putere îl face pe primul fericit? Dar obținerea de bunuri superioare celorlalți îl va face pe cel de al doilea fericit? Este clar că teoria fericirii, a calității vieții, are, în acest punct, nevoie de o serie de specificații suplimentare.

Se vorbește în literatura de specialitate despre *nevoi artificiale*, despre *nevoi compensatorii*. Acestea nu sînt mai puțin nevoi ale vieții, dar ele sînt izvorîte din logica unui mod de viață marginal, patologic, care nu duce la realizare umană. Acestor tipuri de nevoi li se contrapun *nevoile autentice umane*, *nevoile rațional constituite*. Am putea defini nevoile umane autentice, raționale drept acele nevoi care reprezintă cerințe ale unor moduri de viață care conduc la realizare umană, la fericire. Reflecția etică, de la început, a constatat că omul este singura ființă în univers care poate fi „vicioasă”, care poate să-și dezvolte viața pe căi care nu îi sînt proprii, care nu conduc, pînă la urmă, la starea de plinătate umană, de satisfacție durabilă și profundă, la fericire. Asemenea căi „vicioase” — care conduc la alienare au mai multe surse:

În primul rînd, accentuarea exagerată a unor nevoi în comparație cu celelalte. Mîncarea este o nevoie firească pentru om și tot atît de firească este și satisfacția unei mîncări gustoase. Bucătăria reprezintă în mod efectiv o artă. „Arta culinară” nu este mai prejos de alte arte: muzica este armonia sunetelor, pictura este arta culorilor și a imaginilor, „arta culinară” este posibilitatea combinatorie a gusturilor și a mirosurilor. Dar, cînd mîncarea devine o nevoie dominantă, tiranică, subordonînd toate celelalte necesități, ducînd chiar la excese dăunătoare sănătății și nu numai acesteia, ea se transformă dintr-o componentă normală a vieții, în axul unui stil vicios de viață care, prin dezechilibrul creat, nu duce la plinătate și fericire. Să ne aducem aminte de dictonul antic: importantă în viață este *măsura*. A face totul, dar cu măsură. Înțelepciunea măsurii ne ferește de tirania par-

țialității supradimensionalizate, de tirania părții asupra întregului. Ea este cheia pentru o dezvoltare armonioasă

În al doilea rând, transformarea mijlocului în scop stă și ea la baza unor tipuri de moduri vicioase de viață. A câștiga bani reprezintă un mijloc pentru satisfacerea multor necesități. Câștigul poate deveni însă pentru avar scop în sine. Avarul nu mai are altă necesitate decât acumularea.

Puterea este și ea de asemenea un mijloc. Ea este totalitatea instrumentelor prin care omul controlează mediul său de viață în vederea satisfacerii necesităților sale multiple. Adesea însă dobândirea puterii se autonomizează devenind singurul scop al vieții, singura sursă de satisfacție umană. Prins în logica luptei pentru putere, individul uită folosul ultim al acesteia putând sacrifica aici tot ceea ce este sau ar putea să fie el: dragoste, demnitate, liniște și seninătate, corectitudine și alte valori morale. Mijlocul devenit suprem sărăcește până la caricatură viața. El denaturează și alterează în jurul său totul. Ființa se alienează profund.

În al treilea rând, sînt nevoile compensatorii. Ființa umană, și probabil că acest lucru este valabil și pentru alte sisteme, se caracterizează prin faptul că lipsurile și dificultățile din anumite sfere ale vieții își pot găsi compensația în alte sfere. Ideea de compensație a fost frecvent luată în considerație. Ea stă, de exemplu, la baza teoriei psihologice a lui Jung. Dificultățile și lipsurile, nerealizările dintr-o anumită sferă a vieții pot fi suplinite, cel puțin parțial, prin suprasolicitarea unor realizări și satisfacții în alte direcții. Sînt multe cazuri de compensații absolut normale: timidul care nu se simte în largul lui vorbind în public își poate compensa această nerealizare dezvoltîndu-și capacitatea de a comunica cu ceilalți indirect, prin scris. Există însă și cazuri de compensări patologice. Tînărul care are impresia că nu e „luat în serios“ de cei din jur, că nu este apreciat prin ceea ce realizează, poate încerca să atragă atenția și admirația celorlalți, să se afirme pe sine prin gesturi spectaculoase, necontrolate, menite să șocheze: îmbrăcăminte extravagantă, limbaj vulgar, atitudini ostentativ provocatoare, comportament indecent etc. Există tipuri specifice de mijloace compensatorii: alcoolismul, drogul, sexualitatea excesivă. Insatisfacția acumulată în sferile principale ale vieții este parțial compensată prin satisfacția oferită de consumul de alcool sau de droguri. Chiar necesitățile umane normale pot primi funcții suplimentare compensatorii. Sexualitatea

este un lucru normal pentru om, o parte inalienabilă a existenței sale. În epocile de decadentă, caracterizate prin derută, prin eșec și insatisfacție, exacerbară sexualității primește o asemenea funcție suplimentară compensatorie. Aici omul caută să obțină întreaga deplinătate umană care îi este refuzată de condițiile sale de viață. Invidia, dorința de a fi mai presus de ceilalți, este și ea un tip de necesitate compensatorie. A fi mai presus decât ceilalți oferă un gen specific de satisfacție care nu poate fi explicată decât prin frustrări și nereușite masive în sferile esențiale ale vieții. Dorința ca ceilalți să fie mai prejos decât tine oferă același tip de satisfacție, dar inversă, în condiții de neputință cronică. Este consolarea compensatorie că „dacă tu nu reușești“, nici alții să nu reușească. Prin asta, eșecul devine mai tolerabil. Într-o astfel de logică este cumplit să fii singurul care pierde. Dacă pierd și ceilalți situația nu mai este chiar atât de disperată. Aceasta se înscrie de fapt pe calea unei false satisfacții umane.

În fine, în al patrulea rând, acele necesități artificiale, induse omului de forța rațiunii unor sisteme exterioare. Poate cel mai celebru tip de necesitate artificială este descris de economistul american Thorstein Veblen sub denumirea de *consum ostentativ*. Veblen pornea de la o observație simplă: oamenii nu cumpără și consumă numai bunurile de care ei au nevoie și pentru că acestea le sînt necesare. Adesea comportamentul de consum răspunde unui alt tip de necesitate, exterioară consumului propriu-zis — necesitatea de statut social. Dacă prestigiul într-o societate este asociat cu reușita economică, cu capacitatea individului „de a face bani“, atunci prestigiul său poate fi obținut și menținut prin tipul de consum pe care și-l permite. A cumpăra ultimul tip de mașină nu înseamnă neapărat că vechia mașină a devenit nefolosibilă și nici neapărat că răspunde efectiv, funcțional mai bine la necesitățile individuale decât cea precedentă. Un asemenea act poate fi exclusiv simbolul reușitei sociale, al bunăstării individuale, o necesitate a afirmării statutului social. Sistemul producției orientat spre profit a dezvoltat tehnici eficiente de stimulare a unor necesități artificiale, multe dintre ele cu semnificație compensatorie.

Toate aceste necesități, artificiale și compensatorii, prin satisfacerea lor procură un anumit grad de aparență și iluzorie satisfacție umană. Dar chiar dacă ar fi integral satisfăcute, ele nu duc la împlinire umană, la o stare de feri-

cire propriu-zisă. Cel care luptă pentru obținerea puterii poate deveni conștient de nefericirea sa absolută în chiar momentul în care obține întreaga putere dorită. Sau poate pur și simplu să guste din micile satisfacții pe care exercitarea puterii le oferă fiind totodată în întregime acaparat de lupta, poate nu mai puțin acerbă, de menținere a ceea ce a cucerit, fără să-și dea nici măcar seama cât de nefericit este, cât de goală este propria sa existență. Cel care caută compensații la insatisfacțiile vieții își pregătește prin însuși acest fapt insatisfacții și mai mari. Și asta pentru că el nu luptă pentru rezolvarea problemelor sale, ci se retrage, căutând să-și compenseze pasiv neputința. Mai mult. Necesitățile compensatorii degradează uman, micșorează capacitatea de adaptare eficace, și creează, distruge alte potențe. Cel care bea pentru a-și uita amarul își pregătește prin însuși acest act al său „un amar și mai mare” — distrugerea sănătății.

Omenirea are o experiență vastă din acest punct de vedere, dar nu întotdeauna a beneficiat în suficientă măsură de ea. Se întâmplă adesea că un om își pune o mare parte din viața sa în slujba dobândirii averii. El a înțeles de la început că fără bani multe lucruri sînt interzise în viață. Și ani de zile își găsește oarecare satisfacții în lupta activă pentru a dobîndi acest mijloc. Viața lui are un anumit sens: își pregătește condițiile unei fericiri care probabil va veni. Și atunci cînd visul cel mare al vieții sale este practic împlinit, cînd a dobîndit suficient de mult pentru a-și satisface toate necesitățile, are experiența uimitoare a zădărniceii, a lipsei de sens și a erorii pe care a făcut-o. El posedă banii rîvnit și nu știe ce să facă cu ei. Iar cheltuirea lor nu-i asigură nici pe departe starea de satisfacție pe care spera să o obțină. Și mai mult, își dă seama că era mai fericit atunci cînd nu avea, cînd lupta să obțină, pentru că spera într-o schimbare a vieții. O asemenea dramă este nu numai individuală. Ea este și colectivă. Sociologii cunosc destul de bine acest fenomen: tristețea și nefericirea asociată bogăției materiale. Este drama unor generații care, muncind în condiții dificile pentru a acumula cele necesare unei vieți îmbelșugate, se trezește neputincioasă în fața acumulării realizate. Vina stă în viciul speranței însăși. Mijlocul a fost absolutizat. Viața omului, sărăcită prin efortul crîncen și unilateral, a rămas definitiv trunchiată și sărăcită.

Insistînd asupra acestui fenomen, am dorit să evităm o simplificare posibilă. Nu este nici pe departe suficient

să spunem că nivelul calității vieții este dat de gradul de satisfacere a necesităților umane. Omul are foarte multe necesități care-i împing existența într-o pluralitate de direcții. Unele bune, altele nu. Fericirea, calitatea vieții pot fi definite în consecință mai exact *ca măsură a realizării umane, a satisfacerii echilibrate și multilaterale a necesităților umane reale, autentice*. Nu este suficientă referirea nespecificată la necesități umane. Există necesități și necesități. Mai precis ar fi să vorbim nu de necesități ale ființei umane în general, ci de *necesități ale unui mod înțelept de viață*. Fericirea este realizată de satisfacerea celui complex de necesități care duc la împlinirea umană.

Strategiile de ridicare a calității vieții conțin deci nu numai obiective exterioare de atins, dar se fundează totodată și pe un model uman autentic: care sînt modurile de viață ce conduc la realizare umană: care sînt necesitățile autentice ale ființei și care este ierarhia lor în universul omului? Calitatea vieții înseamnă deci, în primul rînd, opțiunea pentru o cale de dezvoltare umană armonioasă. Și abia în al doilea rînd planificarea efortului de asigurare a condițiilor și mijloacelor care conduc la aceasta.

Poate că ceea ce face din poemul goethean *Faust* o capodoperă cu semnificații profund filosofice nu numai literare, este tocmai punerea explicită a acestei probleme. Faust, spre sfîrșitul vieții, realizează că întregul său efort nu l-a condus la fericire. Și nu învinuiește împrejurările, ci calea pe care el însuși a adoptat-o. Mefisto îi propune un tîrg. Fericirea în locul sufletului. Dar nici Mefisto, deși cu puteri absolute se pare, nu era în posesia unei teorii prea bune despre fericire. De aceea îl lasă pe Faust să exploreze diferite căi: bogăție, putere, dragoste. Și este clar. Fiecare cale, stil de viață, are propria sa logică, propriile sale necesități, cerințe. Dar nici una dintre căi, deși Mefisto are grijă să asigure condițiile cele mai bune realizării lor, nu duce la fericire, la plinătate umană. Întîi Faust acceptă bogăția. Da. Bogăția merită să fie încercată. Și Mefisto se grăbește să-i ofere condițiile necesare unei asemenea căi: aur. Aur nelimitat. Dar neliniștea interioară a lui Faust nu încetează. El nu găsește în această cale de viață nici o justificare pentru a spune clipei să se oprească, să rămînă. Timpul oprit apare ca semn al deplinătății, al fericirii; astfel clipa de față este pe de-a-ntregul suficientă, încît nu mai simți nevoia de a merge mai departe, de a căuta altceva. Dar Faust nu găsește în bogăție o sursă pentru a fixa timpul în prezent. Bogăția

nu-l face fericit pentru a se extazia în fața momentului. De aceea, o altă cale trebuie încercată. I se propune puterea. Nu, nici puterea nu-l satisface cu toate că nici un muritor nu putea s-o aibă mai deplin decât a avut-o Faust cu ajutorul lui Mefisto. Încearcă atunci dragostea. Dar nici aceasta, gîndește Ghoethe, nu este suficientă pentru a umple, efectiv, o viață. Ajunge apoi în fața unui act de creație care exprimă o muncă cu sens pentru semenii săi. În sfîrșit în acest act Faust se regăsește profund ca ființă generică și roagă clipa, timpul, să se oprească. Împlinirea apare astfel ca desăvîrșire de sine și autoexprimare autentică în procesul muncii, al creației cu sens pentru cei din jur, al dăruirii pentru semenii.

Preocupările pentru calitatea vieții au repus problema sensului vieții, a opțiunilor valorice, a alegerii unui stil sau altul al vieții. Doar o mentalitate naiv economistă a putut reduce strategia calității vieții la producerea de mai multe bunuri. O nouă preocupare etică este lansată: *care este sensul vieții în condițiile societății contemporane* cînd posibilitățile colective nu mai sînt strict limitate, ci dimpotrivă ele devin în cadrul unei revoluții a aspirațiilor, practic, nelimitate. Problema nu mai este doar de a avea. Ea se referă la ce vrem să avem. În ce direcție să utilizăm posibilitățile care se multiplică rapid.

Dacă am rezuma cele spuse în ultimele paragrafe, din punctul de vedere al calității vieții, poate fi realizată următoarea clasificare a necesităților umane:

— Necesități universale care stau la baza unor indicatori absoluți ai calității vieții;

— Necesități umane universale evolutive care generează indicatori ai calității vieții atît absoluți, cît și relativi;

— Necesități autentice umane (la fel și categoriile precedente) dar alternative. Ele sînt necesități care caracterizează un stil de viață sau altul, o cale de realizare, împlinire, toate acestea putînd duce la fericire. Ele nu sînt universale, ci variază în funcție de opțiunea individuală. Și, firesc, stau la baza indicatorilor relativi ai calității vieții. Dacă-i oferim sportivului ceea ce-i trebuie omului de știință și invers, rezultatul în performanță va fi redus, negativ. Calitatea vieții fiecăruia trebuie determinată în raport cu necesitățile specifice stilului său de viață ales. Este deci, o măsură relativă. Comparația între ei nu poate fi făcută la nivelul condițiilor de viață de care beneficiază, ci doar la nivelul gradului în care necesitățile specifice stilului ales sînt satisfăcute.

— În fine, necesități artificiale, compensatorii, false. Sînt necesități a căror simplă prezență indică un mod de viață alienat, marginal, în ultimă instanță patologic. Împlinirea lor generează doar iluzia unei satisfacții parțiale, de moment, dar cumulate în timp ele caracterizează o cale eronată care, în cele din urmă, eșuează. Calitatea vieții aici nu este legată de satisfacerea acestor tipuri de necesități, ci de reconsiderarea întregului mod de viață clădit pe fundamente valorice.

7. TEOREMA LUI THOMAS: INDICATORII OBIECTIVI ȘI INDICATORII SUBIECTIVI AI CALITĂȚII VIEȚII

Știința și-a făcut un titlu de glorie din obiectivitatea ei absolută. Cunoașterea este adevărată doar în măsura în care reușește să se elibereze de perspectiva deformată a subiectului (să se desubiectivizeze, depersonalizeze), reținînd ceea ce este relativ invariant din analiza realității înconjurătoare în raport cu orice subiect uman. Și primul pas spre obiectivitate îl constituie înregistrarea faptelor. Măsurarea. Știința începe cînd faptele sînt înregistrate cu instrumente obiective, în mod independent de așteptările subiective, de reacțiile de satisfacție sau insatisfacție pe care acestea le-ar putea genera asupra cercetătorului. Ochiul percepe lumea în limbajul culorilor. Dar culoarea este ceva subiectiv. Un aparat obiectiv de înregistrare a undelor luminoase va folosi o scală independentă de cea a observatorului uman: lungimea de undă, frecvența etc. O măsurare strict obiectivă este deci prima garanție a unei cunoașteri obiective. În sociologie în particular, în științele social-umane în general, lucrurile nu se prezintă chiar așa; apare un numit specific. Una dintre cele mai disputate probleme este cea a indicatorilor subiectivi și obiectivi.

Indicatorii obiectivi în sociologie sînt în mare măsură similari cu măsurătorile din toate celelalte științe: indicatori pentru populație și structurile ei pe sex, vîrstă; veniturile populației, structura consumului, a producției etc. Ceea ce conferă unui indicator caracterul de obiectivitate este instrumentul cu care a fost măsurat. Știința își elaborează instrumente de înaltă precizie care conferă siguranța că se măsoară exact ceea ce se dorește și că rezultatul măsurătorii este același, independent de subiectul care utilizează apa-

ratul de măsură. „Metru” este cel mai sigur aparat de măsură. Utilizat corect, el indică aceleași valori de lungime ale unui obiect, independent de cel care face măsurătoarea. Există în științele naturii moderne (fizică, chimie, biologie) aparate extrem de sofisticate de măsură, începînd cu microscopul și sfîrșind cu variatele probe de laborator utilizate în analizele chimice și biologice. În sociologie nu avem aparate de măsură similare cu cele din științele naturii. Și acest lucru este normal. Un aparat de măsură trebuie să se organizeze „din materia” fenomenului de măsurat. Fenomenele fizice nu pot fi măsurate decît cu aparate fizice; cele chimice, cu aparate chimice. Este de așteptat ca fenomenele sociale să nu poată fi măsurate cu aparate de genul termometrelor, ampermetrelor, microscopelor și nici cu celebra hîrtie de turnesol. Este nevoie de aparate de „tip social”. Un recensămînt reprezintă, de exemplu, un aparat social de măsură a fenomenelor sociale: parametrii variați ai populației. El este compus, în primul rînd dintr-o serie de formulări conținînd întrebări și indicații de observații care reprezintă o grilă de înregistrare, un selector al acelor informații care sînt relevante și în forma necesară. Apoi, el conține o instituție socială — un aparat de oameni care sînt organizați și coordonați în așa fel încît toate operațiile de culegere și prelucrarea informațiilor să fie realizate standardizat. Deși aparatul social cu care recensămîntul se face nu poate fi văzut de către nimeni, el este prezent, difuz, în masa întregii colectivități recensate. Testele psihologice sînt aparate de măsură a capacităților și proceselor psihice. Ceea ce conferă unui instrument de măsură caracterul de obiectivitate este complexul de proceduri utilizate, iar nu substanța acestora. În consecință, avem și în științele social-umane, în sociologie și psihologie, instrumente obiective de măsurare. Obiectivitatea lor este garantată de faptul că: a) certitudinea, probată, arată că rezultatul măsurătorii reflectă caracteristica obiectivă pe care vrem s-o măsurăm și b) că aplicarea acestor proceduri, indiferent de subiectul care realizează măsurătoarea, va da aceleași rezultate. Un test de creativitate va fi obiectiv dacă, pe de o parte el indică efectiv capacitatea de creativitate iar nu altceva (conștiinciozitatea, disciplina în muncă sau pur și simplu exercițiu în completarea testelor), iar pe de altă parte, dacă aplicarea sa de către persoane diferite, dar la aceeași subiecți va conduce la aceleași rezultate. Aparatele de măsură în sociologie au adesea o configurație foarte curioasă. Să luăm

ca exemplu măsurarea interacțiunii în cadrul unui grup. Nucleul de bază al unui asemenea „aparat” îl constituie un observator uman antrenat special, utilizînd o listă standardizată de comportamente și atitudini; un fel de grilă mentală cu ajutorul căreia se clasifică interacțiunile concrete din cadrul grupului. Activitatea de grup poate fi doar văzută sau poate înregistrată sonor sau filmată. Acest lucru nu este esențial. Esențial este procedura de înregistrare și antrenarea specială a observatorilor. O asemenea grilă constă din categorii mari de comportamente interpersonale: criticism, evaziune, suport, destindere a atmosferei, centrare pe sarcină. Fiind un aparat „mental” — antrenează procese de cunoaștere ca observarea comportamentului și codificarea sa într-o anumită categorie — el nu poate fi produs printr-un proces de tip industrial, în mari uzine, ci printr-un proces de învățare, de formare a observatorilor.

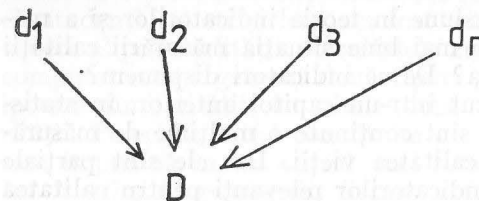
Am insistat asupra acestui caz pentru că el evidențiază o cu totul altă ipostază a aparatelor de măsură. Construcția lor nu este fizică, ci cognitivă. Ele nu sînt ceva existent în afara subiectului, ci interior acestuia, un set de procese de cunoaștere strict organizate și dirijate. Și cu toate acestea, ele nu apar mai puțin riguroase decît alte instrumente de măsură. Sînt, desigur, mult mai fragile. Va trebui să ne obișnuim tot mai mult cu aceste noi tipuri de aparate de măsură care vor deveni frecvente, în timp ce științele sociale și umane se vor dezvolta.

Un sociolog vrea să măsoare intensitatea și dinamica dragostei din cadrul familiei. Cum ar putea să procedeze? Un autor de romane fantastico-științifice (pentru că mulți dintre noi cred că un asemenea lucru ar putea să fie imaginat doar într-un viitor nedeterminat, iar nu în prezent, lucru de altfel fals) și-ar imagina o mașinărie imensă în care perechile intră pe rînd și în care o mulțime de mecanisme înregistrează, fotografiază, măsoară, apreciază; în final, pe un panou apare o cifră desemînd nivelul dragostei dintre cei doi. O asemenea imagine este tipic fizicalistă mecanicistă. În realitate, sociologul nostru nu ar proceda așa. Aparatul său de măsură ar consta dintr-o mulțime de proceduri ca: grile de observație a comportamentului, teste de personalitate, discuții cu cei doi, chestionare.

În principiu, orice caracteristică socială sau psihologică este măsurabilă cu un instrument de tip științific care oferă rezultate nu mai puțin obiective decît instrumentele științelor naturii. Putem acum trage o concluzie generală. Îndi-

catorii obiectivi sînt măsurați obținute cu instrumente înalt standardizate. De aici decurge însă încă o caracteristică a lor: sînt fundați pe o cunoaștere științifică amplă a respectivului fenomen. Un cunoscut epistemolog francez Gaston Bachelard spunea că aparatul de măsură este o „teoremă reificată”. El obiectivează deci în structura sa o cunoaștere științifică prealabilă a fenomenului de măsurat. *Nu putem măsura decît ceea ce cunoaștem foarte bine.*

Să ne întoarcem la sociologul nostru. Poate el imagina un instrument de măsură a dragostei? Da, dar cu o condiție. Să fie în posesia unei teorii suficient de elaborate a dragostei. Să știe care sînt tipurile și caracteristicile concrete de manifestare a acestui sentiment. În fapt, ceea ce omul de știință vrea să măsoare, lucru valabil mai ales în științele socio-umane, nu este „vizibil”, sesizabil cu organele naturale de simț, ci o caracteristică „ascunsă”. Cel mai frecvent, este vorba de o caracteristică abstractă, un „construct” al științei. Psihologul vrea să măsoare personalitatea umană, orientările fundamentale ale acesteia. Dar care sînt ele? Exemplu: o teorie psihologică propune patru tipuri fundamentale de temperament: coleric, sangvin, melancolic și flegmatic. O alta, propune două orientări fundamentale: introvertit și extrovertit. O alta: personalitate deschisă și personalitate închisă, dogmatică. Toate aceste caracteristici sînt ascunse ochiului liber. Nimeni nu poate avea acces direct la ele. Sînt mai departe un fel de constante structurale difuze în dinamica comportamentului uman. Același lucru se poate spune și despre sentimentul de dragoste. Nimeni nu-l poate vedea direct. El reprezintă o caracteristică complexă care se manifestă într-o mulțime de situații comportamentale, fără însă ca vreunul din ele să-l conțină în mod complet. Un băiat și o fată merg pe stradă ținîndu-se de mînă. Putem trage concluzia din această observație că ei se iubesc? Nu, deși un asemenea fapt exprimă o anumită probabilitate a existenței sentimentului de dragoste. Cei doi iau decizia să se căsătorească. Acest nou fapt, mai mult decît primul, ne indică probabilitatea existenței sentimentului de dragoste. Da, dar nici din acesta nu putem trage o concluzie certă. Un aparat de măsură a sentimentului de dragoste trebuie să ia în considerare mulțimea de fapte ($d_1, d_2, d_3 \dots d_n$) care indică, cu o anumită probabilitate, existența și gradul sentimentului de dragoste (D), fără ca nici unul dintre ele să fie expresia certă și totală a acestuia. Doar împreună, corelate și coroborate după o procedură anume, ele pot da



Caracteristica de măsurat

Fapte, înregistrări care manifestă caracteristica de măsurat

o indicație certă, obiectivă a existenței sau nu a sentimentului de dragoste și a nivelului său. Teoria deci trebuie să ne indice structura sentimentului, pluralitatea manifestărilor sale. Doar pe baza unei asemenea cunoașteri putem construi un aparat exact de măsură, adică putem delimita acele manifestări care, cumulate, ne pot indica prezența și nivelul caracteristicii căutate. La nivelul cunoașterii cotidiene nu există „o teorie” a dragostei. Fiecare dintre noi știm, sau ne imaginăm că știm ceea ce este dragostea. Această cunoaștere comună este însă difuză, intuitivă, nestructurată, fluctuantă de la un individ la altul. Pe baza ei nu putem în nici un caz construi o procedură riguroasă de măsurare a dragostei.

În cazul multor caracteristici potențial interesante pentru sociolog și psiholog nu există încă nici măcar „numele” și cu atît mai puțin teorii la nivelul simțului comun. Oprîți pe stradă o pereche de tineri și întrebați-i dacă se iubesc. Ei ar putea da un răspuns la această întrebare pentru că „știu” aproximativ ce înseamnă „a iubi” și, de asemenea, pot să dea o anumită estimare acestui sentiment în relațiile lor reciproce. Întrebați-i însă dacă sînt schizoizi sau psihoizi. Cu excepția cazului în care cei doi sînt psihologi sau interesați în psihologie, ei ar ridica din umeri. Despre așa ceva nu au auzit și nu au de unde să știe cum sînt. Unele lucruri pe care sociologul și psihologul vor să le măsoare au un echivalent la nivelul conștiinței comune. Mult mai multe însă nu au încă.

Logica științei este, într-un fel, circulară. Pentru a dezvolta teorii cît mai exacte, trebuie să măsurăm, să avem fapte. Ca să măsurăm, să obținem fapte, ne trebuie instrumente de măsură. Iar pentru a le avea pe acestea, ne trebuie teorii. Dar pentru a avea teorii ne sînt necesare faptele. Instrumentele de măsură, indicatorii sînt produși și perfecționați în urma acumulării de cunoștințe.

După această incursiune în teoria indicatorilor și a măsurării, putem înțelege mai bine situația măsurării calității vieții. O putem măsura? De ce indicatori dispunem?

După cum am văzut într-un capitol anterior, în statisticile sociale existente sînt conținute o mulțime de măsurători relevante pentru calitatea vieții. Dar ele sînt parțiale și limitate. Numărul indicatorilor relevanți pentru calitatea vieții este în multiplicare rapidă. Și aici se pune o dublă problemă: a *fezabilității* și a *costului*. Poate cunoașterea actuală să construiască instrumentele necesare măsurării tuturor acestor caracteristici relevante pentru calitatea vieții într-o măsură riguroasă, obiectivă? Și dacă da, ne putem permite să realizăm asemenea măsurători sau ele presupun costuri ce depășesc cu mult resursele de care dispunem? În ceea ce privește fezabilitatea este clar că ne aflăm încă într-o poziție dificilă. Foarte multe componente ale vieții despre care știm că sînt importante nu se regăsesc la nivelul cunoașterii științifice sub forma unor teorii sistematice, suficient de dezvoltate, încît pe baza lor să putem imagina instrumente de măsură satisfăcătoare. Și cu atît mai puțin știm despre calitatea globală a vieții, despre fericirea și realizarea umană. Ca oameni „naturali”, care „ne trăim viața”, „știm” ce este dragostea, ce este prietenia și în ce grad sîntem fericiți sau nefericiți, satisfăcuți sau nu cu viața noastră; „știm” dacă ne simțim bine sau nu în colectiv, în întreprindere, în societatea ai cărei membri sîntem. Ca oameni de știință, „nu știm” ce este dragostea, prietenia, ce este satisfacția sau fericirea. *Teoriile noastre științifice* despre aceste procese complexe sînt rudimentare sau lipsesc complet. Aici nu avem o bază pentru a construi instrumente de măsură satisfăcătoare de riguroase și obiective. După atîta teorie abstractă, să facem un popas într-un exemplu mai colorat. Un psiholog social american și-a pus următoarea întrebare: în ce condiții se cristalizează sentimentul de dragoste între un băiat și o fată? ce tipuri de personalitate trebuie să aibă cei doi? Ca răspuns la această întrebare, el a formulat ipoteza complementaritate/similitudine. Există, după părerea lui, două posibilități, dar nu putem ști *aprioric* care este cea adevărată. *Ipoteza complementarității*: dragostea se înfiorează între două persoane cu personalități diferite, care se completează reciproc. *Ipoteza similarității*: dragostea apare între tipuri de persoane apropiate ca structură și orientare, fiecare recunoscîndu-se și confirmîndu-se în celălalt. Pentru a decide care dintre cele două ipoteze este cea corectă, s-a

recurs la o procedură experimentală relativ simplă. Un grup de studenți, băieți și fete, au fost analizați din punctul de vedere al personalității. Rezultatele au fost introduse într-un computer care a generat două tipuri „perechi”: unele, după ipoteza similarității, iar altele după ipoteza complementarității. Perechile astfel constituite au fost solicitate să danseze împreună în tot cursul unei serate organizate special. Iar la sfîrșitul petrecerii, fiecare a fost solicitat să indice în ce măsură partenerul (partenera) ales de computer i-a plăcut; în ce măsură ar dori să-l (o) mai întâlnească. Care ipoteză este cea corectă oare? Experimentul la care ne referim a selectat ca fiind corectă ipoteza complementarității. Desigur, acesta este un test parțial. Pînă la elaborarea unei teorii a dragostei mai este însă foarte mult. Putem spune că dragostea nu poate apărea între două personalități diferite ca structură? Și invers, putem presupune că este suficient ca două persoane să aibă personalități similare pentru a se îndrăgosti reciproc? Care sînt mai precis caracteristicile a căror complementaritate poate genera acest sentiment și care sînt cele a căror similaritate este generatoare sau inhibitoare a dragostei? Aceste întrebări sînt suficiente pentru a releva caracterul rudimentar, primitiv al „teoriei” amintite. Ea poate fi însă un prim pas spre realizarea unei înțelegeri mai exacte a sentimentului de dragoste. Mult mai multe aspecte ar trebui luate în considerare. Din același perimetru, o altă teorie. Un psiholog de formație psihiatrică, și-a pus întrebarea dacă nu cumva acest sentiment este fundat mai degrabă pe un alt sentiment mai profund și fundamental pentru om: sentimentul de acceptare de sine, stimă și prețuire de sine. Nu cumva ne îndrăgostim de cei care „seamănă” cu noi, tocmai pentru că ne regăsim, ne recunoaștem în celălalt? Celălalt, prin asemănarea cu noi, ne confirmă, sprijinind acceptarea noastră de sine, fundamentală pentru întreaga dinamică interioară. Ipoteza se originează în psihiatria freudistă. Dragostea ar reprezenta o prelungire a complexului narcisistic. Precum miticul Narcis, îndrăgostit de propria sa imagine, fiecare dintre noi ne îndrăgostim de cel în care recunoaștem propria noastră construcție. O asemenea teorie poate fi testată relativ simplu. Și iată cum s-a procedat: S-a luat asemănarea fizică, la care avem accesul cel mai direct. Cercetătorul nostru a luat o mulțime de fotografii ale membrilor unor perechi. Le-a amestecat și apoi le-a prezentat unui „juriu” care trebuia să stabilească în ce măsură

persoanele din două fotografii seamănă sau nu. Se poate astfel determina dacă cei care simt o atracție reciprocă sînt mai asemănători decît combinarea întîmplătoare. Experimentul a confirmat ipoteza. Asemănarea chiar fizică dintre persoanele care formează un cuplu este semnificativ mai mare decît asemănarea dintre două persoane luate la întîmplare. Și aceasta poate fi un început teoretic care pune în evidență doar un aspect, ignorînd multe altele. Este clar că nu toți cei care se aseamănă se îndrăgostesc unii de ceilalți. Și nu este încă probat că lipsa de asemănare este o piedică în calea dragostei.

Obținerea de fapte, de măsurători nu este atît de simplă pe cît s-ar crede. Unul din visurile omenirii a fost de a se lămuri „ce este pe Marte“. Au fost obținute ceva date prin telescoape extrem de puternice. Dar a fost clar că pînă nu se vor trimite nave spațiale care să se apropie suficient de misterioasa planetă, multe enigme vor rămîne nerezolvate. Programul „Pioneer“ al cărui obiectiv a fost crearea și trimiterea unei sonde spațiale spre Marte a durat cîțiva ani. Mii de oameni au fost antrenați. Și fonduri uriașe. Și în fapt ce a fost Pioneer? Un aparat de fotografiat (desigur, extrem de sofisticat) care și-a făcut fotografiile la o distanță suficient de mică de Marte și a trimis imaginile obținute înapoi pe Pămînt. Un instrument de măsură. Dificultatea în acest caz a fost depărtarea. În cazul realităților umane, nu depărtarea, ci complexitatea este problema dificilă. A inventa o „sondă umană“ care să se apropie suficient pentru a putea înregistra relațiile de dragoste dintre oameni este, în mod cert, un program cu multe ordine de dificultate în plus decît sonda spațială. Deși mai dificil, cu greu s-ar putea contesta că nu este și mai mult important. Din păcate însă e greu de spus de ce pentru investigarea realităților umane omenirea n-a avut înțelepciunea de a face nici a mia parte din efortul investit pentru investigarea lui Marte. Foarte multe caracteristici ale vieții umane, esențiale pentru om, sînt la ora actuală nemăsurabile prin *mijloace sistematice*, fondate pe știință. Nu trebuie să ne mirăm că, deocamdată, nu avem încă cristalizată ideea cum să investigăm în mod obiectiv starea de fericire, de plînătate, de calitate a vieții.

Și totuși există o posibilitate de care sociologia actuală dispune, și pe care o utilizează din plin pentru a investiga o mulțime dintre cele mai complexe aspecte care constituie viața umană. Sînt așa-numiții *indicatori subiectivi*. Nu am vrea ca denumirea să inducă în eroare pe cititor. Orice indi-

cator, inclusiv cei obiectivi, sînt rezultatul înregistrării de către un subiect a realității. Indicatorii subiectivi se caracterizează prin faptul că utilizează ca sursă de informații despre realitatea socială și umană „observatori naturali“, omul. Fiecare dintre noi, trăindu-ne viața, în variate condiții, prin însăși acest act, înmagazinăm în conștiința noastră o mulțime de informații, o experiență. Le prelucrăm. Le sintetizăm. Pentru a trăi, nu așteptăm ca numai știința să ne ofere informații, ci le obținem singuri prin mijloacele de cunoaștere, desigur mult mai rudimentare, dar deloc neglijabile, de care conștiința noastră cotidiană dispune. Unii dintre oameni, dimineata, înainte de a se îmbrăca, deschid radioul și ascultă buletinul meteorologic, pentru a ști dacă își vor pune sau nu pardesiul, dacă vor lua sau nu umbrela. Cei mai mulți dintre ei (inerție, neîncredere în puterea științei?) preferă să ignore prognozele făcute de specialiști și privesc singuri pe fereastră sau scot mîna afară să vadă dacă este cald sau frig. Dar indiferent de încrederea sau neîncrederea pe care o au în știință, ar fi fatal pentru oricare dintre noi să aștepte verdictul specialistului care să-l încunoștințe dacă este sau nu îndrăgostit, dacă îi place sau nu profesia pe care o practică, dacă este fericit sau nu cu viața pe care o duce. Noi estimăm continuu tot ceea ce ne înconjoară, stabilim față de cine avem sentimente de prietenie sau antipatie, ce colegi ne sînt apropiați și cu care preferăm să lucrăm, dacă ne place sau nu peisajul pe care îl vedem, sîntem conștienți de durerile și satisfacțiile pe care viața ni le oferă continuu. A trăi viața înseamnă totodată și a fi conștienți de ea, a culege sistematic informații, a le prelucra și sintetiza, a raporta condițiile existente la așteptările, aspirațiile, idealurile noastre. Aceasta este o situație favorizantă pentru cunoaștere. Despre planeta Marte experiența noastră comună nu ne oferă nici un fel de informație. Degeaba am scruta cu privirea cerul. Mai mult decît un punct luminos nu vedem. Nu același lucru se întîmplă însă în ceea ce privește multe dintre aspectele vieții umane. Un sociolog poate să nu aibă nici o informație despre faptul dacă tinerii se căsătoresc sau nu din dragoste. Dacă pentru a ști acest lucru ar trebui să instaleze în locurile unde se oficiază căsătoriile un detector de sentimente, situația lui ar fi absolut disperată. Dar cei care se căsătoresc „știu“ dacă o fac sau nu din dragoste. Cei mai mulți dintre ei, da. Desigur, mijloacele prin care ei dobîndesc această „știință“ sînt diferite de cele pe care cîndva, greu de presupus cînd, știința le va

elabora. Ei au o imagine, poate primitivă, simplificată, nu în puține cazuri eronată, dar o imagine. Nimeni dintre noi, cu ajutorul simțurilor noastre naturale, nu putem ști cu precizie dacă afară sînt 19° sau 21°. Diferențele sînt prea mici pentru simțurile cu care natura ne-a înzestrat. Dar putem determina cu precizie dacă este frig, răcoare, sau caniculă. Cu simțul nostru comun nu putem determina cîți „ferici” caracterizează viața noastră, așa cum specialistul secolului XXI sperăm că o va putea face. Dar știm cu siguranță dacă sîntem fericiți sau disperat de nefericiți.

Neputînd să strîngă el însuși, cu instrumente specializate, obiective, fondate pe teorii științifice, informațiile necesare despre starea vieții oamenilor, sociologul, filosoful poate recurge la informațiile stocate în conștiința comună a oamenilor, obținute cu mijloacele de care dispune. Indicatorii astfel obținuți sînt numiți indicatori subiectivi. Marea majoritate a indicatorilor calității vieții, în orice caz, toți cei care se referă la aspectele cele mai importante, sînt indicatori subiectivi. Cei mai des utilizați indicatori sînt *indicatorii de satisfacție*. În momentul de față nu putem imagina o procedură riguroasă de a măsura starea de satisfacție în viață. Dar îi putem solicita pe oameni să declare cît de satisfăcuți sau nesatisfăcuți se simt ei, cu viața în general, cu diferitele sfere particulare ale acesteia — cu munca, cu familia, cu timpul liber etc. Un indicator de satisfacție poate să fie compus dintr-o singură întrebare adresată diferitelor persoane, de genul:

Gîndindu-vă la modul în care a decurs viața dv. în ultimele zile, cît de satisfăcut v-ați simțit?

Persoanele sînt solicitate să identifice starea lor de satisfacție globală cu viața „din ultimele zile” sau cu familia sau cu munca, pe o scală cu mai multe grade de intensitate. Cea mai des utilizată este cea cu 5: 1. foarte nemulțumit, foarte insatisfăcut; 2. destul de puțin satisfăcut; 3. nici mult, nici puțin, nici satisfăcut, nici nesatisfăcut; 4. destul de satisfăcut; 5. foarte satisfăcut. Combinarea mai multor asemenea estimări oferă un indicator de satisfacție cu viața.

Un alt indicator frecvent utilizat este cel de *calitate percepută a vieții*. Subiecții sînt solicitați să evalueze calitatea diferitelor condiții, sfere, componente ale vieții lor: starea lor de sănătate, capacitățile proprii intelectuale, continuînd cu viața de familie, relațiile cu soțul/soția, cu copiii, cu rudele, viața petrecută în sfera muncii, profesia, munca

concretă, relațiile cu colegii etc. și sfîrșind cu calitatea mediului social, uman, cît și a celui natural.

Indicatorii subiectivi utilizează deci percepția observatorilor naturali, a oamenilor care trăiesc, asupra propriei lor vieți și a reacțiilor lor la aceasta.

Ar fi o greșeală însă să considerăm indicatorii subiectivi doar simpli *înlocuitori de nevoie* ai unor indicatori obiectivi. Ei exprimă nu numai o realitate, dar totodată și *percepția*, *trăirea* acestei realități. Or, calitatea vieții se referă la ambele aspecte: atît la starea obiectivă, independentă de subiect, a condițiilor de viață, cît și la trăirea acestei stări. Dacă X este apreciat în mod obiectiv de către colegii săi, dar el crede (percepția sa subiectivă eronată) că nu este apreciat, putem face abstracție în estimarea calității vieții sale de vreuna dintre aceste două serii de fapte? Să considerăm doar pe cele obiective? Desigur, și acestea sînt foarte importante. Aprecierea reală a celorlalți, chiar dacă rămîne nepercepută ca atare de către respectivul, se manifestă prin comportamentele acestora, afectîndu-i viața mai devreme sau mai tîrziu, în mod pozitiv. Dar și perceperea (fie ea și eronată) a lipsei de apreciere este importantă. Ea afectează în mod direct starea de satisfacție a lui X. Cele două serii de fapte, aprecierea stării obiective, cît și estimarea proprie subiectivă sînt complementare în determinarea calității vieții. Chiar dacă am putea surprinde riguros, obiectiv, stările reale ale vieții, nu putem să ne dispensăm și de înregistrarea reacției subiective a oamenilor la acestea. Pericolul de război există în mod obiectiv. El invadează, prin multiple consecințe negative, viața noastră: cheltuieli făcute pentru înarmare în loc de a fi orientate spre bunăstarea colectivității, neîncredere, suspiciune și încordare în relațiile internaționale, tensiune și nervozitate, lipsă de contacte științifice și culturale. Aceste efecte *sînt*, indiferent dacă există sau nu conștiința pericolului războiului. Este însă importantă și percepția individuală a amenințării războiului, reacția subiectivă la aceasta. X ar putea trăi dramatic amenințarea războiului, să o resimtă ca o prezență frustrantă și continuă. Y, dimpotrivă, nici nu se gîndește la un asemenea pericol. Din acest punct de vedere, viața sa este lipsită de griji. Posibilitatea unui război nu intră în conștiința lui decît ca o chestiune abstractă, îndepărtată și improbabilă, neconstituind din acest motiv o sursă de îngrijorare. Obiectiv, amenințarea unui război este egală pentru cei doi. Consecințele

obiective asupra vieții lor pot, de asemenea, să fie egale. Subiectiv însă, ea are semnificații cu totul diferite.

Nu este întâmplător că, în ultimul timp, starea de spirit a unei colectivități este considerată cu tot mai multă atenție. În multe țări, în prezent, în rapoartele publicate periodic despre „starea națiunii“, pe lângă date obiective, despre starea efectivă a unei colectivități, sînt incluse și date subiective (despre starea de spirit a populației). Și aceasta nu neapărat pentru a suplini lipsa unor date obiective, dar și pentru a le suplimenta pe acestea cu complementarul lor, trăirea subiectivă. Importantă este nu numai criza economică sau proporția de șomeri sau rata criminalității, dar și îngrijorarea subiectivă în legătură cu asemenea fenomene negative.

În sociologie este citată frecvent o faimoasă idee referitoare la această complementaritate obiectiv/subiectiv? cunoscută sub denumirea de „Teorema“ lui Thomas. Această spune: „Noi nu acționăm în situații“ obiective, ci în situații așa cum le definim noi subiectiv“. Am pus termenul de teoremă între ghilimele pentru a marca faptul că aceasta nu este o propoziție riguroasă, de genul teoremelor în știință, ci mai mult o metaforă. Nimeni, în prezent, nu crede că situația reală, așa cum ea este în mod obiectiv, nu este în sine importantă pentru noi și pentru modul în care acționăm. Ea atrage însă atenția asupra faptului că și definiția subiectivă a lucrurilor și împrejurărilor, adecvată sau eronată, este o parte a vieții noastre, care influențează starea noastră, modul în care acționăm.

CUM SE POATE CREȘTE CANTITATEA DE FERICIRE DIN LUME

În ultimă instanță, problema fericirii este de natură practică. Omul s-a simțit încă de la începuturi o ființă slabă, în căutare de plinătate, echilibru interior, fericire. Fericirea nu este un dat neproblematic. Rareori omul a fost în situația de a fi tentat să oprească timpul, să spună clipei să se oprească și să se transforme în veșnicie. El este o ființă neliniștită, nemulțumită, în căutare de mai bine. Dar căile prin care el a crezut că poate obține fericirea nu au fost mereu aceleași.

În acest capitol vom explora modalitățile prin care omul modern caută să-și facă viața fericită. Nu putem însă ignora și o serie de proiecte cristalizate, am zice chiar dramatizate, în societățile tradiționale. Ele ar putea apărea omului modern straniu. Mai ales datorită ambalajului lor mitologico-filosofic. Dincolo de acesta, recunoaștem în ele o ipostază a naturii umane, un drum ce pare de încercat în anumite condiții. Și, dacă am da credit unor filosofi din vechime, „nimic nu este nou sub soare“, totul revine, se repetă, îmbrăcînd doar alte forme.

1. „UCIDE DUȘMANUL A CĂRUI FORMĂ ESTE DORINȚA!“: SOLUȚIA ASCETICĂ

În cultura europeană, ascetismul a fost mult timp asociat cu creștinismul. În filosofia creștină, adevărata fericire se considera că poate fi realizată doar prin renunțarea la tot ceea ce reprezintă necesitate trupească, sau plăcere corporală. Prin ascetism și cultivare a spiritului, omul poate să ajungă la starea de împlinire umană, fericire, deci. Ne-am obișnuit să considerăm că această soluție este o consecință logică a filosofiei creștine și, deci, eficientă sau ineficientă

în funcție de context. Creștinismul definește natura umană ca fiind dublă: trup și suflet. Sufletul însă este partea umană propriu-zisă. Trupul este mai mult un accident care împiedică, deturneză sufletul de la cultivarea de sine. Realizarea umană se dobândește prin mortificarea trupului, prin asce-tism și prin cultivarea sufletului doar. Dacă analizăm mai bine, am putea ajunge și la concluzia contrară: nu etica creștină este o consecință logică a filosofiei creștine, ci mai degrabă aceasta din urmă este o „ideologie“, o încercare de raționalizare, de justificare, de explicare a unei căi de viață în anumite condiții date. Și într-adevăr, ascetismul ca soluție de obținere a fericirii apare nu numai în religia creștină. O putem descoperi ca *tehnică-invariant* în diferite contexte mitologice și filosofice. Am putea deci privi lucrurile din perspectivă răsturnată: ascetismul ca tehnică, cu rațiunile ei intrinseci de obținere a fericirii care poate fi „ambalată“ în diferite forme mitologice și filosofice. Privit din acest punct de vedere, ascetismul începe să pară a fi nu o simplă rătăcire a spiritului uman, ci în anumite condiții de viață și „o modalitate rațională“. Cititorul ar putea să fie șocat de o asemenea afirmație. Nicidecum nu milităm pentru ascetism. Rațională, este luată aici în sensul de soluție care *funcționează* cu unele efecte scontate în anumite condiții doar, și numai temporar. Pentru a ilustra această tehnică, am ales două dintre marile sisteme filosofice în care logica ascetismului apare clar la suprafață: filosofia indiană a *Bagavhagitei* și filosofia stoică.

În celebra lucrare *Bagavhagita* de câteva mii de ani încoace, indianul căuta să găsească principiile fundamentale care să-i conducă viața spre înțelepciune, spre fericire. Într-o sistematizare proprie, acestea sînt prezentate astfel:

- Izvorul durerii este dorința.
- Săvîrșește faptele prescrise! Făptuirea este necesară. Fapta este mai bună decît nefăptuirea.
- Dar să nu ai drept temei *fructul faptelor*.
- Îndeplinește faptele, părăsind însă *legătura* față de ele. Fiind același la reușită și nereușită.
- Acestei egalități de spirit i se spune Yoga.
- Ucide dușmanul a cărui formă este dorința!
- Omul care izgonește dorințele, care trăiește fără dorință, acela ajunge la pace, la liniște.

La mii de kilometri depărtare, într-un cu totul alt peisaj social și filosofic, în perimetrul cosmopolit al elenismului grec, Zenon-stoicul, medita și el în piața publică, în fața

contemporanilor săi avizi de înțelepciune, asupra căii prin care omul poate să ajungă la fericire.

— Ce dă valoare morală unui act uman este libertatea și puterea rațiunii. Rațiunea pune ordine în viață, opunîndu-se pasiunilor. Ea face pe cm virtuos.

— Pasiunile stau în calea realizării virtuții și fericirii. Ele sînt dezordini ale spiritului, pornite din impulsuri iraționale. Călea spre fericire este eliberarea de pasiuni.

— Ce trebuie să caute omul în viață? Trei lucruri: *Temperanță, Cumpătare și Indiferență*. (Temperanța și Cumpătarea erau idei-forță, standarde ale eticii antice grecești. Aristotel pusese în centrul eticii sale ideea de *măsură*. Omul trebuie să pună măsură în toate lucrurile. Să se ferească de extreme. Măsura și cumpătarea dau echilibru și pace sufletească. Dar Zenon adaugă la această înțelepciune și *indiferența*.)

— Pentru a fi fericit, trebuie să-ți cultivi indiferența: să distingi între lucrurile la care trebuie să ții cu adevărat de cele de care trebuie să te detașezi.

— Și care sînt lucrurile față de care trebuie să fii indiferent? Ele sînt: *gloria, sărăcia și bogăția, suferința și bucuria, boala și sănătatea, moartea și viața*.

Cititorului modern i s-ar putea părea foarte curioase aceste sfaturi. Și mai curios i s-ar părea din nou afirmația că o asemenea filosofie de viață nu este lipsită de raționalitate într-un anumit context. Asemănarea între cele două filosofii este însă izbitoare. Pentru a face analiza și mai clară vom încerca să o rezumăm în termeni mai simpli, eliberați de culoarea unui context filosofico-religios sau a altuia. Forma standard a ascetismului ar fi, în consecință, următoarea:

— Omul se caracterizează printr-o mulțime de *dorințe*. Dorințele sînt lucruri care nu sînt indiferente, pe care, în grade diferite ar dori să le aibă sau să le evite: mîncare, adăpost, glorie, bogăție, boală, sănătate, moarte, viață, noroc, nenoroc...

— Omul crede că fericirea poate fi realizată prin satisfacerea tuturor dorințelor sale.

— Călea care duce la satisfacerea dorințelor este lupta; mobilizarea tuturor energiilor pentru evitarea lucrurilor neplăcute și pentru obținerea celor plăcute.

— O asemenea cale nu duce însă în realitate la fericire, ci dimpotrivă, la nefericire, la suferință. Liniștea sufletească, pacea interioară reprezintă caracteristici de bază ale fericirii. Ele nu pot fi însă realizate prin angajarea pe calea satisfacerii dorințelor, plăcerilor, a pasiunilor.

— Calea ce asigură liniștea sufletească este cultivarea unei detașări de dorințe, a indiferenței față de tot ceea ce omului în mod spontan nu îi este indiferent.

— Starea de atins care asigură pacea și liniștea sufletească este deci o anumită egalitate de spirit, indiferență față de durere, dar și față de bucurie, atât față de suferință, cât și față de plăcere, față de moarte, dar și față de viață. Cheia realizării umane este deci renunțarea la orice aspirație concretă, materială. Cum spune poemul indian, „să nu ai drept temei fructul faptelor“.

Și există unele condiții în care fericirea poate fi atinsă pe o asemenea cale? Nu este aici o eroare absolută? Și aceasta este o cale care, în anumite împrejurări, poate duce la echilibru și liniște. E drept că o asemenea strategie nu poate conduce la fericire, doar la forma ei mai primitivă, mai elementară: liniștea, pacea sufletească, lipsa de tensiune. Să ne amintim că fericirea are două niveluri: *unul elementar, negativ* — lipsa de tensiune, de durere, liniștea și pacea interioară, echilibru, împăcare cu sine — și *unul superior-constructiv* — realizarea, dezvoltarea pe multiple planuri a personalității umane. Cele două niveluri se implică, dar se și limitează reciproc, fără a forma neapărat o succesiune necesară. Ele sînt atît fațete ale aceleiași stări umane, dar totodată și căi diametral opuse de împlinire. Tehnica ascetismului optează pentru prima direcție: dobîndirea liniștii, a păcii interioare. Și exclude complet pe cea de a doua.

În această strategie de atingere a fericirii sînt implicate două presupoziiții fundamentale. Una asupra lumii. Cealaltă asupra naturii umane.

Modelul lumii: Răul este predominant în raport cu binele.

Modelul naturii umane: Fericirea este definită doar în funcție de liniște, de pace interioară, de lipsă a tensiunilor.

Omul își satisface dorințele în relație cu lumea. Aceasta poate fi considerată ca un uriaș recipient cu *posibilități pozitive* (șanse de satisfacere a dorințelor noastre), izvor al bucuriei și plăcerii, dar și *negative* — șanse de nereușită, de eșec, surse de durere, nefericire, suferință. Fericirea, bucuria sau suferința sînt *funcție* de configurația lumii. Dacă lumea ne este binevoitoare, dacă binele potențial este precumpănit în raport cu răul, atunci și în viața omului va precumpăni plăcerea, satisfacția, bucuria. Dacă însă lumea ne este nefavorabilă, dacă răul este acela care domină în lume, atunci și viața noastră va fi plină de suferință și nefericire. Dacă lumea ne este binevoitoare (cantitatea de bine potențial

predomină asupra celei de rău), va decurge o consecință distinctă. Încercînd să-și satisfacă dorințele, omul va obține mai multă satisfacție și bucurie decît insatisfacție și suferință. Dar binele nu este prezent totdeauna în lume. Lumea este dimpotrivă, deseori guvernată de rău. Datorită acestui dezechilibru cosmic în favoarea răului, apare un paradox: cu cît omul are mai multe dorințe cu atît proporția suferințelor și a necazurilor va fi mai mare; cu cît omul se străduiește mai mult să le îplinească, cu cît le acordă mai multă importanță, cu atît rezultatul obținut este mai nedorit, negativ. Cel care are mai multe dorințe este mai expus, mai vulnerabil. Neîmplinirile sale sînt mai mari. Și invers, cu cît dorești mai puțin, cu atît pierzi mai puțin. Cu cît acorzi mai puțină importanță bucuriilor, cu atît suferințele la rîndul lor devin mai suportabile.

În această definire ascetică a raportului omului cu lumea sa mai este implicată încă o presupoziiție: neputința lui în fața mediului înconjurător. Nu putem schimba fundamental lumea în care trăim, nu putem inversa balanța răului și a binelui. Omul este mai mult un culegător al fructelor dulci sau amare ale lumii, decît un cultivator, transformator al acesteia. Omul poate să fie activ doar într-o singură privință: subiectiv. El este activ doar în raport cu dorințele și aspirațiile sale. El poate să dorească mai mult sau mai puțin. Poate să pună sau nu la inimă. Rezultatele acțiunilor sale vor fi decise exclusiv de configurația lumii.

Soluția acestei probleme dificile în care omul se află este *renunțarea*. Fericirea se obține nu prin maximizarea bucuriei, ci prin minimizarea suferinței. Omul se află în poziția unui jucător pe care norocul nu-l favorizează. Strategia sa va fi în consecință nu tentativa de maximizare a cîștigului, ci de minimizare a pierderii. Omul cel mai nefericit este cel care dorește să-și mărească plăcerile și satisfacțiile. Acesta, la cerințele sale față de lume, va primi și unele satisfacții. Dar neîmplinirile, durerile vor fi cu mult mai numeroase. Balanța dintre bucurie și suferință este, în cazul acestuia, mult mai negativă decît a celui care ridică pretenții mai mici față de lume, care dorește mai puțin și se așteaptă la puțin. Fericirea definită ca maximizare a satisfacțiilor este imposibilă într-o asemenea lume și o astfel de filosofie. Singura posibilă este fericirea ca lipsă a durerii, ca pace sufletească, împăcare cu sine, lipsă de tensiune, echilibru interior, rezultată din eliminarea durerii și a suferinței.

Regula fundamentală de viață care duce la fericire este deci *renunțarea*. O asemenea regulă, după cum se poate acum întrezări, își are rațiunile sale într-un univers definit ca răuvoitor potrivit individului. Psihologia modernă a demonstrat că necesitățile umane nu reprezintă „daturi” invariabile. Ele sînt dinamice: pot să crească sau pot să scadă. Pentru a desemna această variație se utilizează conceptul de *nivel de aspirații*. Cineva poate să spere la mai puțin sau la mai mult. Nivelul de aspirații este o stare psihologică și depinde într-o măsură importantă de noi înșine. Ea este cu „dublu tăiș”. Pe de o parte, motivează acțiunea, mobilizează energiile, susține eforturile. Nu poți să realizezi un lucru deosebit dacă nu aspiți, dacă nu ai o dorință puternică. Ridicarea nivelului de aspirații deci motivează și susține energetic acțiunea. Scăderea nivelului de aspirații, scade și motivația și suportul interior. Pe de altă parte însă, aspirațiile ridicate sînt dezastruoase în condiții de eșec. Cel care dorește mult un lucru va suferi o adevărată catastrofă psihologică dacă nu-l va dobîndi. Dacă nu-l va dori prea mult, șansele de a-l obține scad, dar scade și sensibilitatea la nereușită. Și în fapt, psihologia a demonstrat că nivelul de aspirații este în funcție de condiții. Cînd condițiile sînt nefavorabile, nivelul de aspirații scade, protejînd psihologic, imunizîndu-l pe om la pierdere. Este aici o chestiune de probabilitate. Dacă probabilitatea cîștigului este mare, atunci strategia cea mai bună este avîntul: nivelul de aspirații crește; motivarea și susținerea energetică a performanței crește și ea. Dacă probabilitatea pierderii este mai ridicată, atunci strategia retragerii este cea mai bună: nivelul de aspirații este coborît, crescînd imunitatea la eșec. Dacă ne gîndim puțin, ne vom da seama că o asemenea tehnică devine în unele împrejurări curentă în viața omului. Foarte adesea omul își ajustează inconștient sau conștient aspirațiile la posibilități. De multe ori primim și dăm sfaturi de genul: „prea vrei multe”, „nu e bine să aspiți la prea mult”, „trebuie să te mulțumești cu mai puțin”. Nivelul de aspirații reprezintă deci un instrument esențial al acțiunii umane. Dar el este utilizat cu discriminare, fluctuînd în funcție de configurația condițiilor. În condiții favorabile, ridicarea nivelului de aspirații asigură *dezvoltarea*, realizarea, creșterea umană. În condiții defavorabile, scăderea nivelului de aspirații asigură doar *adaptarea*.

Strategia ascetismului, a renunțării definește fericirea ca un echilibru dar nu ca o stare de echilibrare a unui sistem

dezvoltat și în permanentă creștere, ci ca una devenită posibilă prin simplificare, la un nivel primitiv, puțin diferențiat. Este echilibrul unei existențe vidate, iar nu al uneia bogate în semnificații valorice.

Scăderea nivelului de aspirații poate fi realizată eficace și cu ajutorul diferitelor tehnici ideologice, raționalizatoare. Aceste tehnici, în esență, caută să diminueze importanța atribuită dorințelor, necesităților, aspirațiilor în cauză. Ele sînt ilustrate excelent de morala fabulei cu vulpea și strugurii: pentru că sînt prea sus, vulpii i se par strugurii prea acri. Nu este o întîmplare faptul că în diferitele filosofii sau religii care au promovat strategia resemnării se argumentează pe larg lipsa de valoare, de importanță a dorințelor umane. Creștinismul este un exemplu semnificativ: toate bunurile rare, dificil de obținut — bogăție, faimă, sănătate — sînt asimilate naturii inferioare a omului, trupului; sînt declarate nu numai „deșarte”, dar și o piedică în calea adevăratei realizări umane, care este cea spirituală, și mai exact, cea obținută prin credință. Credința este un bun abundent. Toți îl pot obține. Deci nu este „un bun” problemă. Toată lumea îl poate dori și avea. Deci, primul imperativ al creștinismului: caută să nu dorești nimic. În termenii psihologiei, scade spre zero nivelul de aspirații. În fapt, un asemenea efort are ca rezultat o scădere treptată, continuă a nivelului de aspirații, chiar dacă zero absolut (starea „dorinți-zero”) nu poate fi atins.

Cel de al doilea principiu al strategiei ascetismului se referă la reorientarea psihologică față de starea de satisfacție sau insatisfacție. În psihologia modernă se vorbește despre *toleranța la frustrare*. Nesatisfacerea necesităților umane generează o stare psihologică specifică de insatisfacție, de frustrare. Și această stare, la fel ca nivelul de aspirații, are o dublă semnificație: O semnificație *pozitivă, activă* — mobilizează energiile pentru a spori efortul de obținere a condițiilor favorabile, de contracarare a factorilor exteriori agresivi. În acest caz, frustrarea mobilizează și susține energetic acțiunea. O semnificație *negativă, pasivă*. Atunci cînd acțiunea nu este posibilă, cînd obținerea celor necesare sau eliminarea amenințării are șanse minime de reușită, frustrarea capătă o altă coloratură și o altă funcție în dinamica comportamentului. Ea apare ca neputință, amărăciune, deznădejde, disperare. În această calitate, ea duce la dezechilibru psihologic, dezorganizînd personalitatea. Din această cauză, psihicul a dezvoltat un mecanism adaptativ la starea de frus-

trare, de insatisfacție: toleranța. Acest mecanism constă în principal din scăderea reacției negative la frustrare. Acest mecanism este o componentă a procesului de adaptare la condițiile date, care nu pot fi schimbate. În viața noastră cotidiană sînt frecvente situațiile în care devenim conștienți de necesitatea de a ne „obișnui cu dificultățile, lipsurile, greutățile”, ca parte a procesului nostru de adaptare. Trebuie să ne „învățăm cu greul” să învățăm să suportăm „cu stoicism” lipsurile, dificultățile, atunci cînd nu stă în puterea noastră de a le elimina. Acolo unde riscul dificultăților este sporit, educația își pune ca o sarcină importantă formarea toleranței la frustrare.

Dăm și în acest caz de o lege psihologică profundă ale cărei rezultate și consecințe nu le putem evita. Nu putem fi sensibili la bucurie, satisfacție, plăcere, câștig dar insensibili la suferință, la insatisfacție, pierdere, durere. Și aici, cele două stări se întrepătrund și se intercondiționează. Cel care va accentua importanța satisfacției, plăcerii, va fi, în aceeași măsură, mai vulnerabil la eșec, lipsuri, dificultăți. Din această cauză soluția pe care o găsim în eticile ascetice promovează nu numai sporirea toleranței, a insensibilității la durere, suferință, dar totodată, ca preț al acesteia, și o renunțare (creșterea insensibilității) la plăcere, la bucurie. Moralistul indian recomanda o „egalitate de spirit”, o indiferență față de fructele faptelor, fie ele bune, fie rele. Soluția este iarăși una regresivă. Renunțarea la tot ceea ce pune în mișcare existența umană — bucurii, plăceri, satisfacții — ca preț, al tolerării mai bune a nefericirii și insatisfacțiilor. Etica renunțării implică și ea un model uman, o cale de formare a omului într-un context dat. Dar aceasta este diferită de calea împlinirii și a dezvoltării. Este calea ascezei, a autolimitării, în ultimă instanță, a abandonării de sine. Este nevoie de o uriașă putere de voință pentru a reduce și menține existența umană la un nivel primitiv de dezvoltare, lipsită de aspirații, insensibilă la bucurie și durere, tîrîndu-se la simplul stadiu de supraviețuire biologică, singura activitate spirituală umană fiind autonegarea și regresivitatea prin voință. Cît se poate reuși pe această cale este dificil să spunem pe baza cunoștințelor de care dispunem deocamdată. Lumea modernă este impresionată de tehnicile psihologice de autocontrol dezvoltate de tradiția indiană și se întreabă, pe bună dreptate, dacă ele nu pot fi „recuperate” din programul eticii ascetice și utilizate într-un alt proiect al dezvoltării și împlinirii umane.

Din punct de vedere sociologic putem însă ști mai precis în ce condiții o asemenea etică s-a cristalizat și a devenit influentă. Etica renunțării ascetice accentuează adaptarea la lume, acceptarea dezechilibrului dintre bine și rău, așa cum este el dat. Ea exprimă deci punctul de vedere al unei societăți statice sau în decădere, aflată la un nivel scăzut de resurse și care nu-și poate imagina căi active de schimbare a situației dezavantajoase. Societățile antice, timp de multe secole, s-au confruntat cu dificultăți cronice. Nici o speranță de soluționare a gravelor probleme care le afectau nu lua contur. Nu este întîmplător că pentru indianul ce trăia într-o asemenea societate, unica șansă părea a fi retragerea într-o existență primară, cu un minim de cerințe față de lume, dar care avea avantajul de a asigura un anumit echilibru interior; într-o indiferență înțeleaptă față de o lume fundamental amenințătoare. O experiență asemănătoare, dar mult mai intensă și mai scurtă a cunoscut-o lumea greco-romană în perioada elenistică. După o fază de înflorire extraordinară, lumea greco-romană intră într-un declin cronic. Balanța lumii care fusese favorabilă omului devine din ce în ce mai negativă. Sursele de satisfacție se diminuează rapid, lăsînd locul celor de insatisfacție. Stoicismul s-a constituit ca o tentativă de adaptare și supraviețuire, de salvare în aceste condiții de degradare rapidă a lumii antice.

Etica ascetică a renunțării nu reprezintă un simplu proiect teoretic abstract. Sau mai exact, ea nu trebuie înțeleasă ca decurgînd dintr-o pură teorie filosofică sau religioasă și deci să fie evaluată în funcție de valoarea acesteia. Ea reprezintă o ipostază logică a raportării omului la lume, o fațetă a existenței umane: atitudinea pasivă și adaptativă la condițiile date. Ea este, între anumite limite, o atitudine rațională și necesară în anumite condiții potrivnice omului. E drept, omul a devenit om nu printr-o asemenea atitudine, ci dimpotrivă prin intervenție activă asupra realității exterioare lui, umanizînd lumea în care trăiește prin transformarea permanentă a ei. De aceea, o etică a renunțării nu are nici o șansă să devină o etică universală. Cu o asemenea opțiune de viață, omenirea ar fi rămas în stadiul unei societăți primitive de pustnici. Ea a fost însă probabil șansa de existență în anumite condiții particulare. În plus, ea are meritul de a fi formulat cu claritate o serie de mecanisme ce fac parte, nu absolutizat, dar relativ, din instrumentarul curent al existenței umane. Aceste mecanisme îl ajută pe

om să se adapteze la situațiile pe care nu le poate schimba. Adaptarea aspirațiilor la condiții, toleranța la frustrare sînt procese de care fiecare om normal are nevoie pentru a face față unor situații sau altora din viață. Ceea ce se numește în mod curent „atitudine stoică față de viață” reprezintă o parte inalienabilă a înțelepciunii umane. Absolutizate însă, transformate în cale unică de viață, aceste mecanisme duc la sărăcirea existenței umane, la dobîndirea unui echilibru primitiv și pasiv al omului cu lumea sa.

2. FILOSOFIA SACULUI: MAI MULT, DECI MAI BINE?

Încolțit de mulțimea nevoilor nesatisfăcute, omul și-a putut imagina că fericirea constă în dobîndirea a cît mai multe bunuri. Așa s-a constituit ceea ce un autor a numit „filosofia sacului”. În fapt apare aici o etică mai puțin elaborată teoretic, însă puternic afirmată practic, ce se fundează pe imaginea „omului-vas”. Omul poate fi considerat ca un recipient, un sac gol. Ideea de gol exprimă totalitatea necesităților nesatisfăcute, neîmplinite cărora le lipsesc bunurile corespunzătoare. Viața omului se împlinește prin satisfacerea nevoilor, prin însușirea de bunuri. Plinătatea vieții, gradul de fericire în viață, este prin urmare funcție directă de numărul de bunuri cu care ne putem umple „sacul vieții”. Sacul omului poate fi plin, sau doar pe jumătate, sau poate supraviețui doar cu cîteva bunuri pe fundul său. Existența umană, fapt valabil în întreaga istorie a umanității de pînă acum, a fost caracterizată prin „lipsa”, raritatea bunurilor. Efortul uman, nu întîmplător, a fost orientat spre *producerea* de bunuri necesare omului. Activitatea productivă a fost fundamentală, de ea depinzînd toate celelalte sfere ale vieții umane. De nivelul ei în mod efectiv a fost condiționat, dincolo de orice dispute filosofice, gradul de plinătate al vieții.

Societățile preindustriale, cu posibilitățile lor productive limitate, căutau să obțină sporirea cantității de bunuri prin forța armelor de la societățile învecinate mai slabe. Așa s-au născut marile imperii care asigurau unei elite restrînse o abundență de bunuri. Societățile industriale au descoperit o sursă internă de sporire a abundenței: dezvoltarea tehnologică și creșterea, pe baza acesteia, a productivității muncii; adică a capacității de a produce mai multe bunuri. Revoluția industrială s-a constituit în forme capitaliste. Capitalismul

reprezintă modelul unei societăți *centrate economic*. Orientarea spre dobîndirea de bunuri s-a întrupat în mecanismele producției de mărfuri și ale pieței. Efortul central al colectivității s-a orientat în sfera activității economice. Eroul acestei societăți este businessman-ul — omul de afaceri — cel care știe să utilizeze mecanismele economice în așa fel încît să obțină un cît mai mare profit. Filosofia lui „a avea” apare aici în modalitatea ei cea mai clară. Ceea ce trebuie să facă omul este să obțină bani indiferent de mijloacele folosite. Banul reprezintă bunul universal pentru că prin intermediul său se poate obține orice bun. Noi standarde de reușită se cristalizează. Înțeleptul antic este înlocuit cu „speculantul economic”, cu „cavalerul industriei și al finanței”. Reușita umană este măsurată în termeni de reușită economică și se concretizează în cantitatea de bunuri economice dobîndite. Timp de cîteva secole, societățile industriale capitaliste au sperat iluzoriu să-și maximizeze fericirea prin „creșterea economică” de acest tip. Însuși conceptul de creștere economică cantitativă este semnificativ aici. El reprezintă un element fundamental al ideologiei acestei societăți, înlocuind încă de la începutul acestui secol conceptul clasic de progres social. Dacă în secolul al XVIII-lea filosofii erau interesați în mod special de progresul social, căutînd să înțeleagă mecanismele și legile sale, direcțiile perfecționării întregii vieți sociale care asigură o progresivă satisfacere a necesităților umane, în secolul XX, în febra dezvoltării economice spectaculoase a țărilor capitaliste, inițiativa a fost preluată de către economiști. Conceptul de progres social a început să sune ca o romanță demodată. Creșterea economică l-a înlocuit sperînd că el va produce mecanic și o revoluție a condiției umane, va conduce automat la bunăstare. Fiecare aduce mai multe bunuri pe piață, profiturile cresc, consumul economic crește la rîndul său. Aici tendința ascendentă este certă. Prin creșterea economică, întreaga viață socială se va transforma. Societatea va deveni în ansamblul ei mai bună, viața omului va fi din ce în ce mai deplină și deci mai fericită. Economistul modern a descoperit piatra filosofală atît de căutată de alchimисти care urma să transforme totul în aur. Sistemul economiei capitaliste părea a fi o sursă inepuizabilă de „aur”. Singurul lucru care îi trebuie pentru aceasta este timp. În 5, 10, 20 de ani profilul vieții se schimbă dramatic, abundența de bunuri crește spectaculos. Filosofia creșterii economice se bazează pe ideea că economicul se convertește în mod auto-

mat în bunuri non-economice, în ultimă instanță, în viață umană deplină și fericită. Înțelepciunea individului a fost înlocuită cu înțelepciunea sistemului. Nu mai este nevoie ca omul să gândească asupra căilor de ales în viață, asupra modului în care să-și organizeze viața. Dacă are bani (doar pentru aceasta trebuie să-și bată capul), totul se rezolvă apoi de la sine. O mulțime de producători „gîdesc pentru el”, oferindu-i în schimbul banilor, bunurile pe care el nici nu și le-ar putea imagina. Este suficient să deschidă o revistă și o mulțime de bunuri tentante invadează, oferindu-și serviciile: mobilă, locuințe, televizoare, îmbrăcăminte, case-tofoane, spectacole, cărți etc. Filosofia tradițională care încerca să-l învețe pe om ce să facă cu viața sa a devenit inutilă. Locul ei l-a luat reclama. Aceasta îl conduce prin viață. Este suficient să facă o plimbare printr-un super-magazin sau printr-un butik elegant și exclusivist, este suficient să se adreseze agentului său de la agenția de voiaj și va afla cu ce bunuri și servicii poate să-și umple viața. Totul organizat perfect, gîndit în cele mai mici amănunte de ceilalți, împachetat în hîrtia de cea mai aleasă calitate. Este suficient să aibă bani și viața sa va fi deplină, ceilalți (aceasta este logica profitului) fiind gata să-i ofere tot ceea ce este mai bun. Dacă are probleme cu el însuși (și, desigur, are și bani) nu este nevoie să-și facă probleme; psihanalistul este gata să îl ajute. El va identifica sursele de insatisfacție, de neliniște, indicîndu-i totodată calea pe care trebuie să o urmeze.

Visul frumos al creșterii economice ca mijloc de obținere a fericirii s-a spulberat însă nu datorită în primul rînd unor împrejurări exterioare adverse, ci datorită neacoperirii promisiunilor făcute. Abundența economică a fost realizată, în ultimele decenii, la un nivel din ce în ce mai ridicat dar numai pentru o anumită proporție de oameni. Și care a fost rezultatul? După cum se exprimă psihologul american R. Back în 1973, cei mai mulți dintre cei care au reușit să atingă o asemenea stare norocoasă de abundență, găsesc că ea nu aduce totuși fericirea și nici măcar satisfacția. Sacul necesităților umane s-a umplut rapid și totuși, plinătatea umană nu pare a fi fost atinsă. Pentru omul abundenței economice a devenit din ce în ce mai clar că „filosofia sacului” asociată cu cea a creșterii economice care să-i asigure automat umplerea, este inadecvată.

În primul rînd, creșterea economică s-a dovedit că nu poate umple integral „sacul” necesităților umane. Nevoile ce

pot fi satisfăcute prin mijloace economice nu epuizează gama nevoilor umane. Abundența economică lasă nesatisfăcute o mulțime de nevoi mai greu de definit, a căror insatisfacție cronică este nu mai puțin frustrantă și se manifestă prin patologiiile noi ale „omului care, deși are de toate”, în același timp încearcă sentimentul lipsei de sens a existenței, al lipsei de valoare, de stimulare în viață, tocirea progresivă a plăcerilor și satisfacțiilor. În locul plinătății, abundența economică dezvoltă o alienare specifică, un gol existențial profund. Ea supradezvoltă părți ale existenței umane numai pentru unii și cu prețul subdezvoltării altora. Unul dintre cei mai cunoscuți sociologi americani, Alvin Gouldner, propune în legătură cu această alienare, teoria „sinelui șomer”. Interesul privat, raționează el, a generat un anumit tip de organizare socială. Aici, nu *omul* este dorit ci *funcția* pe care el o îndeplinește, talentele și abilitățile necesare funcției pentru care este plătit. Sistemul profitului privat recompensează și promovează selectiv numai acele calități folositoare, suprimînd expresia talentelor și facultăților care nu îi sînt utile. Așa cum există oameni nefolositori (șomeri), tot așa există și un sine nefolositor, care șomează. Într-un asemenea sistem, omul are toate șansele să încerce un profund sentiment al pierderii de sine, pentru că sinele exclus, deși sistematic devalorizat și suprimat, continuă să existe, să se manifeste, făcîndu-și simțit protestul. Oamenii au sentimentul că ceva e irosit și că acest ceva s-ar putea să fie nu mai puțin decît propria lor viață.

Ceea ce se impută strategiei creșterii economice este deci că „sacul” nu este umplut nici total, dar în special nu este uniform. Zone mari ale existenței rămîn „goale”, subminînd sentimentul de plinătate. Și aceste zone par adesea să fie mult mai importante pentru om și fericirea sa decît cele pline. Dacă am folosi teoria factorilor a psihologului american Herzberg, despre care am mai vorbit, am observa că strategia creșterii economice acționează doar asupra factorilor de igienă, a „dissatisfactorilor”. Ea asigură acele bunuri a căror lipsă generează insatisfacție, nu plinătate în viață. Ea oferă deci numai baza pe care viața se poate constitui, dar nu și substanța propriu-zisă a acestei vieți.

O a doua obiecție sugerează faptul că creșterea economică de tip capitalist umple sacul vieții într-un mod *deformant*. Ea accentuează pînă la patologic o serie de nevoi, ținînd o mulțime de altele în subdezvoltare. Sacul va fi deci *destul de plin*, dar *strîmb* croit. Nevoi exacerbate, nevoi artificiale

sînt generate. Consumul ostentativ analizat de economistul american Veblen este un exemplu clar. Am văzut în SUA un film despre filosofia reușitei „în stil american”. Pelicula înregistra jurnalistice etapele reușitei unei familii mijlocii americane. O tînră familie de studenți, trăind modest într-un apartament studentesc, muncind pînă la epuizare adesea, dar nu fără plăcere și satisfacții, pentru asigurarea unei existențe modeste, dar plăcute. Absolvirea. Primul post și primul salariu. Bucuria primului apartament „normal”, a primei mobile proprii, a „primului lux” — o masă luată într-unul dintre restaurantele ce pînă atunci păreau inaccesibile; o pereche de pantofi, o cămașă cumpărată din magazinele asociate cu buna calitate și eleganță. Trec anii, plini de muncă, dar și de reușită. Profesională, în primul rînd, Socială în al doilea. Mica mașină a studenției care trebuia mai mult împinsă este înlocuită cu una mai elegantă, deși nu foarte scumpă. Apartamentul este schimbat cu o mică vilă într-o suburbie plină de verdeață și liniște. Apoi mașina cu o limuzină. Hainele primelor începuturi au fost înlocuite cu haine din magazinele în care numărul vinzătorilor excede cu mult pe cel al cumpărătorilor și lasă să se întrevadă cu cultivată lipsă de ostentație marca producătorului. Micile întîlniri prietenești ale studenției sînt înlocuite cu serate din ce în ce mai costisitoare și mai selecte. Gulerul de blană sintetică este înlocuit cu haina de leopard. O altă etapă. El, cu silueta ușor îngroșată, spre sfîrșitul încă viguros al maturității, unul dintre directorii unei mari companii (reușita profesională în stil american). Ea, doamnă bine întreținută, mamă a patru copii care de mult și-au luat zborul la colegii și universități, coboară dintr-o limuzină ultraelegantă, cu o atitudine care lasă cu ușurință să se întrevadă o anumită rutină exterioară și o satisfacție totuși obosită. Și un anumit vid interior. Șoferul personal deschide ușa în fața unei mari vile, situată într-un parc imens, din cel mai select cartier al orașului. Și obiectivul se plimbă, alunecînd iremediabil fără ceva care să-l poată opri, prin mulțimea camerelor și a mobilelor prețicioase, dar parcă acum, lipsite de utilitate vitală. Este apogeul reușitei americane: cuplul are acum tot ceea ce și-ar fi putut dori. Mai bine zis tot ceea ce lumea se așteaptă ca o familie să-și dorească și să aibă. Dar plinătatea și fericirea tinereții modeste s-au dus pentru totdeauna. Și oboseala nostalgică

din privirea celor doi parcă vrea să spună că programarea săptămînală la cel mai renumit și scump psihanalist nu este decît un modest paleativ pentru insatisfacția difuză ce izvorăște din spațiul vieții care refuză să se umple cu însemnele exterioare ale reușitei sociale. Totul lasă să se întrevadă un imens vid interior ce acoperă existența celor doi. Am participat, apoi, la o foarte interesantă discuție între tinerii studenți pe marginea acestui film. Nu au fost ceea ce se cheamă discuții aprinse. Mai mult discuții meditative, pline de amărăciune și tulburătoare. Semnificative au fost „spusele” unei tinere studente: eu sînt din cartierul în care filmul a fost făcut. Cunosesc casele și multe dintre familiile care locuiesc acolo. Dar parcă lucrurile nu sînt chiar atît de triste. „*Atît de triste*”. Poate că filmul a îngroșat unele trăsături ale realității. Poate că eu, adolescentă, a continuat ea, am fost înșelată de aparențele de satisfacție și plinătate a bunăstării. Dar e clar. Există o satisfacție tîcîită a unei aspirații împlinite, dar care efectiv nu este a oamenilor, ci este impusă din afară. Și într-adevăr, filmul reușea să transmită o profundă neliniște izvorită din contrastul dintre plinătatea materială a obiectelor înconjurătoare și viața ce pare a aluneca dincolo de acestea, fără a putea adera la nici unul dintre ele, plutind într-un spațiu gol și nedefinit.

În fine, o a treia obiecție adusă „filosofiei creșterii” este că „sacul” s-a dovedit a fi „fără fund”. Sistemul capitalist a generat o cursă infernală bunuri-necesități. Cu cît umpli mai mult sacul, cu atît acesta crește, impunînd noi și alte necesități. Derivă acest fapt din natura însăși „a sacului” sau este un efect al sistemului producției orientate spre profit? Un răspuns clar la această întrebare este greu de formulat în momentul actual. Evident —, necesitățile umane au proprietatea naturală de a evolua, ca rezultat al dezvoltării și multiplicării posibilităților. Dar tot atît de evident este că peste un anumit nivel al creșterii economice capitaliste, manipularea artificială a consumului reprezintă o practică standard. Omul, prins în jocul nebunesc „noi bunuri — noi necesități”, riscă să experimenteze indefinit lipsa mereu reînnoită și inegalitatea șanselor. Evoluția umană nu mai este de tipul creșterii organice, echilibrate, ci de tipul perpetuei inegalități: crize, lipse, frustrări. Dinamica vieții accentuează mai degrabă, în aceste condiții, „lipsa”, dorința de a avea, iar nu plinătatea structurată a realizărilor deja obținute.

Literatura filosofică actuală este dominată de alternativa lui „a avea” și „a fi”. Filosofia lui „a avea” accentuează

pe dinamica vicioasă a centrării, pe mereu reînnoitele lipsuri și bunuri care încă nu sînt posedate. Este o dinamică vicioasă pentru că generează o stare cronică de frustrare. Satisfacția necesităților împlinite se destramă rapid, fiind înlocuită de insatisfacția noilor lipsuri. Este trăirea copilului care, dorind din toată ființa lui jucăria nouă din vitrină, nu mai are disponibilitatea de a se bucura de jucăriile ale căror posibilități nu le-a epuizat nici pe departe. Și după ce a obținut-o, ochii i se pironesc din nou pe vitrina în care o altă jucărie a apărut. Sîntem aici în fața uneia dintre cele mai complexe patologii ale existenței umane produse de creșterea economică rapidă. Insatisfacția umană, în loc a fi diagnosticată în sursele ei adînci și a fi contracarată cu soluții pozitive, constructive, se transformă mereu în speranța iluzorie că un nou bun o va vindeca. O asemenea patologie se manifestă, de exemplu, prin „bucuria cumpărării”, iar nu prin „bucuria consumului”, a folosirii lui. Momentul cel mai deplin al vieții îl reprezintă actul intrării în posesiune, al însușirii primare și formale, al transferului din magazin în propria casă. După aceasta însă, invariabil, urmează *golul* și noua speranță că „altceva este necesar”. Este cazul celui (cele) care cumpără cu plăcere, cu patimă, ca apoi, ajuns(ă) acasă să depoziteze bunurile cumpărate pe undeva, uitînd uneori complet de ele. Paradoxal deci, filosofia lui „a avea” se centrează nu pe utilizarea, pe consumul bunurilor, ci pe achiziționarea lor. Este o ipostază a ființei umane înstrăinate. Aminarea fericirii pînă în momentul în care și ultimul bun considerat a fi necesar pentru o viață deplină a fost achiziționat. Din fericire pentru cel care face o asemenea opțiune, rareori cursa lui „a avea” se încheie definitiv. Altfel, surpriza golului care urmează acumulării „a tot ce este necesar” ar putea fi teribil de șocantă.

Opusă filosofiei lui „a avea” este filosofia lui „a fi”. A fi nu înseamnă a renunța la ceea ce civilizația actuală oferă, ci mai degrabă a structura, a organiza propria viață după o măsură rațională internă, bunurile fiind doar materia primă a acestei construcții. Problema se deplasează de la achiziționare, la alegere și la utilizarea eficientă a potențialităților conținute în bunurile obținute. Starea dominantă rezultată este aceea de plînatate, produsă de o viață echilibrată în care resursele existente sînt utilizate la maximum. Filosofia lui „a avea” este risipitoare și nedemocratică în esența sa. Ea subutilizează bunurile. Filosofia lui „a fi” dezvoltă arta folosirii maxime, raționale de tip democratic. Din acest motiv ea face economie de eforturi sociale și individuale.

Noile necesități și dorințe într-un asemenea stil de viață apar și ele. Dar reprezintă doar noi posibilități de dezvoltare, de creștere, iar nu goluri dominante. Filosofia lui „a avea” este filosofia așteptării și a efortului. A unui efort făcut mereu în gol, a cărui rezultat întîrzie să se finalizeze uman. Înșiși termenii „a avea” și „a fi” sînt semnificativi din punctul de vedere al unui asemenea efect. A avea se referă la acțiunea preliminară vieții, aceea a acumulării, a dobîndirii instrumentelor vieții; viața însăși, rezumîndu-se adesea la acest act preliminar al ei, promisiunea sa urmînd să se desfășoare undeva dîncolo... Este drama sacului care, tot umplîndu-se rămîne mereu cu un gol datorită creșterii sale continue. Acumularea nu afectează decît marginal viața. Nu o îmbogățește, lucrurile devin posedate, dar nu și încorporate și transformate în semnificații umane. Înțelepciunea populară a sesizat cu pătrundere drama unui asemenea tip de existență: Fomilă și Setilă sînt asemenea „saci fără fund”. Oricît ar mîncea și ar bea, ei simt aceeași foame și sete ca la început. Este foamea și setea care rămîn mereu nepotolite pentru că lucrurile însușite rămîn slab utilizate uman.

„A fi” semnifică afirmarea vieții umane însăși, cu logica ei rațională în care bunurile nu sînt decît materia primă. Accentul cade pe încorporarea lor organică și transformarea lor în viață.

Unul dintre conceptele noi care pot fi găsite curent în critica umanistă a creșterii economice este cel de „mod de viață consumerist”. Ideea de „consumerism” nu implică neapărat abundența. Ea implică ideea de bogăție, dar o bogăție rămasă mereu exterioară omului și inegal distribuită. O bogăție a bunurilor materiale, a acumulării. Se referă la un consum superficial și forțat. Alunecarea sa de la un bun la altul, cu drama curgerii fără oprire, este sensul profund al acestei atitudini. Modul de viață consumerist este privit însă mai mult ca impus persoanei decît ca opțiune organică, interioară a acesteia. El este modul de viață care susține și sprijină creșterea economică și, din această cauză, indus de aceasta. Pentru a avea loc creșterea economică, produsele *trebuie* să fie cumpărate. Cererea *trebuie* să fie activă. Omul *trebuie* să cumpere, indiferent dacă consumă sau nu. Dacă nu ar mai cumpăra sau ar cumpăra într-un ritm mai scăzut, creșterea economică nu ar mai fi posibilă. Pentru o creștere economică, este nevoie ca omul să înghită în ritmul acesteia produsele ei, rămînînd mereu flămînd și însetat de noi produse. Din punctul de vedere al sistemului economic, consu-

mul înseamnă doar cumpărare. Întregul ciclu economic se încheie în momentul în care cumpărătorul a plătit bunul. După acest act al cumpărării, producția este eliberată de produsele ei, putînd să reînceapă din nou. Scurtarea ciclului productiv este complementar cu scurtarea ciclului de consum.

Există în societatea contemporană occidentală, pe care unii o definesc drept consumeristă, un decalaj uimitor între producție și consum. Producția a atins uneori nivele mari de eficiență, încorporînd o cantitate de raționalitate și științificitate în creștere rapidă. Zeci și sute de mii de specialiști din toate domeniile sînt angajați în activitatea de perfecționare a sistemului productiv. Eficiența acestuia a atins grade de dezvoltare care nu puteau fi anticipate cu cîteva decenii în urmă. Pentru oricine este cert că producția este sfera cea mai bine organizată a societății contemporane. Competența omului actual a crescut enorm în ceea ce privește activitatea de producție. Nu același lucru însă s-a întîmplat și în sfera consumului. O mare parte din cîștigul obținut cu atîta inventivitate în sfera producției se irosește în sfera consumului datorită incompetenței de aici. O parte mare dintre posibilitățile incorporate în produsele de care dispunem, rămîn necunoscute consumatorului și, în consecință, neutilizate. Mergi în bucătărie. Desfaci cutia mare a mixerului cu mulțimea sa de instrumente auxiliare, dar utilizezi în mod frecvent doar cîteva dintre ele. Și după mulți ani constăți că sînt multe asemenea dispozitive auxiliare pe care nu le-ai folosit niciodată și nici nu știi prea bine la ce ar folosi. Ele au fost create, fiecare în parte, pentru a satisface anumite lucruri. Prospectul îți sugerează ceva, dar nu este suficient pentru a-ți forma și o competență completă în utilizarea lor. Posibilitățile conținute în marea cutie a mixerului rămîn un domeniu vag. Ele nu se încorporează decît parțial în viața ta și nu pentru că nu ai fi avut nevoie de ele, ci pentru că nu le-ai cunoscut. Sîntem înconjurați de o mulțime de aparate și instrumente care pot satisface o mulțime de necesități. Mai mult. Chiar atunci cînd avem *cunoștințele tehnice* necesare utilizării unui bun, *cunoștințele umane* ale întrebuirii sale sînt de regulă rudimentare. Știm foarte puțin cum să înglobăm respectivul bun în viața noastră. Putem ști să reglăm foarte bine televizorul pentru a-l utiliza la parametrii săi tehnici maximi. Dar avem foarte vagi cunoștințe asupra efectului utilizării televizorului asupra vieții noastre. Cum să-l folosim în așa fel încît el să ofere o maximă contribuție la realizarea stării de plînătate evitînd eventualele sale

consecințe negative asupra altor componente ale vieții. Sociologii și psihologii au început să investigheze o serie de patologii umane generate de utilizarea necompetentă a televizorului: generarea unei atitudini pasive în viață, de spectator, descurajarea formelor active de petrecere a timpului liber, creșterea sedentarismului, scăderea calității mesajului cultural, afectarea negativă a relațiilor umane din cadrul familiei, izolarea socială, eventual chiar scăderea tonusului vital. Acest decalaj de competență este valabil nu numai la nivel individual, dar și social. Performanțele tehnice ale televizorului sînt înalt instrumentate științific. Întreaga producție se orientează spre maximizarea lor. Performanțele umane sînt însă doar vag și parțial intuite. Este ca și cum ai produce bunuri înalt elaborate, extrem de sofisticate, cu o uluitoare ingeniozitate, în condiții de economicitate perfectă. Dar nu știi bine pentru ce sînt create, la ce vor servi, la ce nevoi ar trebui ele să răspundă în mod exact. De aceea, se produce pe baza unei imagini rudimentare a nevoilor la care aceste produse vor răspunde. Și de fapt chiar așa stau lucrurile. Sînt produse lucruri de înaltă tehnicitate, fără însă a ști prea bine pentru ce. De aici, o limită structurală a eficienței umane a actului productiv. Eficiența economică și tehnică ratează să se transforme într-o eficiență umană și socială pe măsură.

Mii și zeci de mii de specialiști colaborează la perfecționarea procesului de producție. După ce produsul a fost însă cumpărat, în procesul de consum (tot atît, dacă nu mai important decît procesul de producție), consumatorul se trezește singur, doar cu experiența sa vagă și incompletă, neajutat de nici o cunoaștere sistematică. Studiile făcute asupra consumului își centrează atenția în marea lor majoritate doar asupra unui aspect al acestuia, singurul interesant pentru producție: *cererea*. Capacitatea pieței de a absorbi diferite produse, tentația cumpărătorului de a cumpăra. Ele sînt în fapt mai mult studii ale pieței, ale cumpărării, decît ale consumului în sensul propriu al cuvîntului. S-a ajuns la un punct la care creșterea sistemului productiv în multe situații contribuie într-o manieră descrescîndă la creșterea calității vieții, datorită caracterului rudimentar, adesea irațional al consumului. Printr-o creștere a competenței consumatorului se poate obține un plus important de eficiență umană a sistemului productiv.

Am putea spune, în concluzie că, în condiții de sărăcie, „mai mult” înseamnă într-o mare măsură și „mai bine”.

Peste un anumit nivel, relația dintre acești doi parametri fundamentali ai vieții umane începe să devină din ce în ce mai scăzută. Și presiunea lui „mai mult“ poate fi în detrimentul lui „mai bine“. Și, de asemenea să notăm aici că această permanentă „cursă“ conduce adesea la existența unor procese sociale care pot deturna efortul productiv de la finalitățile sale umane ultime.

3. MAI ÎNTÂI SĂ SCHIMBĂM LUMEA

Strategia lui „mai mult“, cu toate criticile care au fost aduse, nu trebuie în nici un caz subestimată. Ea pornește de la un punct, deși parțial, corect totuși: recunoaște cauzele nefericirii în lipsa bunurilor necesare; propune, în consecință, calea maximizării producției, creșterea economică. Ea este însă o abordare oarecum economist îngustă. Un alt tip mare de analiză este social-critică. Sursele nefericirii sînt plasate în modul de organizare al societății. Acesta este responsabil de tensiunile, frustrările, dezechilibrele care afectează viața oamenilor. Exploatarea, nedreptatea, inegalitatea, viața de lux risipitor pentru unii, mizerie, oprire pentru alții, egoism, luptă fratricidă, războaie, indiferență, încălcarea în picioare a demnității umane, alienare: acestea sînt cauzele care produc în mod continuu și masiv nefericire. Soluția, în consecință, este transformarea societății, instaurarea unei ordini drepte, raționale, democratice în esența sa, care să asigure un mediu favorabil de viață pentru toți, indiferent de nivelul sistemului de producție. Este o strategie revoluționară, democratică. Pentru a realiza o viață fericită trebuie schimbată mai întâi lumea, mai precis, societatea. Ea trebuie reorganizată după noi principii, transformată din inegală în egală, din nedreaptă în dreaptă, din inumană, în umană. Strategia analizată în primul paragraf a ascetismului și renunțării era una *etică*. Într-un univers considerat nefavorabil omului, omul trebuie să se schimbe prin renunțare de sine. Soluția liniștii sufletești, a fericirii stă în înțelepciunea individuală.

Cea de a doua strategie este de *tip economic*. Cheia fericirii stă în maximizarea producției, a cantității de bunuri oferite individului.

Cea de a treia cale ce se impune din analiza primelor două este de cu totul altă natură: social-democratică, activ transformatoare, eficientă pentru realizarea cerințelor umane.

Societatea, așa cum s-a constituit spontan, nu este cea mai bună posibilă; ea poate fi, pe baza noilor condiții, organizată însă mai bine. Schimbarea societății reprezintă deci soluția majoră. O etică revoluționară se constituie în această perspectivă. Am putea considera că aceste trei tipuri mari de strategii au subzistat întotdeauna, completându-se reciproc, una sau alta fiind mai accentuată în funcție de condiții. În antichitate, visul unei cetăți ideale răbufnea adesea în centrul preocupărilor. Modelul unei cetăți raționale, de tip democratic, care să asigure fiecăruia și tuturor condițiile cele mai bune de viață a stat de exemplu la baza tentativei lui Platon. *Republica* — lucrare în care Platon încerca să formuleze principiile unei asemenea cetăți ideale a constituit în epocă și dincolo de ea, un punct de atracție. *Utopia*, care înseamnă „țara de oriunde“, a devenit un termen consacrat desemnând o societate ideală. Preocupările pentru utopie au revenit puternic în atenție în secolul XVII—XVIII. Thomas Morus și T. Campanella au uimit epoca cu visurile lor. Socialiștii utopici prin secolul al XVIII-lea au reluat, într-un mod mult mai amplu și mai elaborat, ideea. Ei au atins cu critica punctul central al societății existente: proprietatea privată. Observațiile făcute în legătură cu implicațiile dezumanizante ale unei organizări sociale bazate pe proprietate privată sînt deosebit de pătrunzătoare, rămînînd, în esența lor, necontestate. Visul unei noi societăți se plămădea însă cu dificultate. El era încă proiecția ideală a unei societăți preindustriale, care doar întrevedea zorii exploziei generate de industrializare și care avea să dispară în curînd sub loviturile acestui nou proces. Marx a fost acela care a trasat contururile generale ale unui nou tip de societate, pe măsura omului, dar o societate dezvoltată industrial de această dată. El a încercat să construiască acest model pe baza cunoașterii legilor dezvoltării sociale. Ceea ce îl deosebește radical pe Marx de utopiști este că, în concepția sa, societatea viitorului, rațională și umană totodată, societatea comunistă cum o numește el, nu este un model ideal pe care el sau alți gînditori să-l elaboreze mai întâi mental și apoi să-l transpună în realitate, ci o stare care va fi impusă prin dezvoltarea reală, guvernată de legi obiective. Comunismul, spunea el, nu este un ideal exterior istoriei și impus acesteia, ci „starea reală care înlocuiește starea actuală“. Ori de cîte ori insatisfacția față de societatea existentă a răbufnit, ea a luat forma atitudinii revoluționare. O asemenea atitudine a putut fi *pasivă* — visul unei alte societăți, dorința, difuză

spre schimbare și explorarea cu mijloacele imaginației a alternativelor de organizare socială — sau *activă*, inițierea și participarea democratică a omului la activități sociale practice orientate programatic spre schimbarea societății.

Ideologia burgheză a încercat să acrediteze ideea că noua societate capitalistă dezvoltată, caracterizată printr-o marcată creștere economică, exclude în mod firesc recursul la utopie. Utopia va prinde viață prin creștere economică. Nu mai trebuie să o visăm. Ea va veni. Utopia ca atare este iremediabil depășită, raționează unii analiști. Această pretenție a fost însă infirmată și de mișcările studențești din occident în 1968. Ceea ce a uimit întreaga lume a fost faptul că, tocmai în perioada de avânt economic intens (acum putem face întemeiat această apreciere), în însăși inima sistemului capitalist, tinăra generație de specialiști ce urmau să fie „inginerii societății existente” se revoltă cu violență; își exprimă refuzul, plin de dezgust, pentru ordinea socială inegală existentă. Pe baricadele din Paris (făcute după cele mai bune tradiții ale revoluțiilor franceze), pe pereții clădirilor din New York, Tokio sau Bonn este încrustat un cuvânt de ordine nou: „Să fim realiști, să cerem imposibilul!” „Să fim utopici!” Este cea mai profundă provocare a ordinii existente. Ordinea existentă părea a fi cea mai bună. În consecință, ea nu are alternative. Utopia, ca plăsmuire a unei societăți ideale, a devenit un act inutil. Ceea ce vroia să se sugereze este că, folosind terminologia leibniziană, trăim „în cea mai bună dintre lumi posibile”. Studenții au contestat tocmai această opțiune fundamentală. Dacă e să fim realiști, raționau ei, trebuie să fim conștienți de faptul că lumea în care trăim nu este nici pe departe cea mai bună posibilă. Calea ei nu ne duce la mai bine. Nu este calea noastră. Dacă e să fim realiști, trebuie să explorăm alternativele posibile, să ne eliberăm de cătușele sociale, atât cele fizic-obiective, cât și cele subiectiv-mentale, ale ordinii existente și să ne învățăm să *gindim imposibilul*, să *gindim alternativele*. Într-un cuvânt să reînvățăm să fim utopici. Utopia nu este un vis patologic al celor marginali și neintegrați, o fugă din realitate. Ea trebuie să fie alternativă posibilă a existenței actuale care se poate transforma treptat în realitate. Să o descoperim! gîndesc tinerii studenți. E nevoie însă pentru aceasta să luptăm împotriva oprimării spirituale a societății existente care nu ne lasă să o *gindim* și a făcut din utopie o imposibilitate. Deci, dacă este să fim realiști, trebuie să dorim imposibilul. Să aspirăm și să reali-

zăm ceea ce pentru ordinea actuală pare imposibil și pe care ea, prin mecanismele ei manipulative, a transformat-o realmente în imposibil.

În acest context este util să facem câteva considerații asupra semnificației mai profunde a strategiei revoluționare în raport cu celelalte strategii. Ea se fundează pe câteva idei distincte:

— Bunurile materiale, rezultate ale producției, sînt esențiale pentru viața umană, pentru calitatea ei. Gradul asigurării lor este un aspect esențial al creșterii absolute a calității vieții.

— Dar necesitățile umane sînt mult mai largi decît cele care sînt satisfăcute prin bunuri materiale, prin produsele activității economice. Omul are nevoie de celălalt om — de dragoste, de prietenie, de stimă — are nevoie de un mediu social pozitiv, sigur, pe care să-l controleze, rațional și lipsit de tensiuni și conflicte distructive. Toate aceste necesități non-economice sînt satisfăcute sau sînt frustrate de modul de organizare al societății. Printr-o mai rațională organizare socială, indiferent de nivelul economic, aceste necesități ale omului pot fi satisfăcute într-o mare măsură. Desigur, lipsurile materiale generează mereu perturbări în toate sferile sistemului social. Dar se pot găsi mereu soluții sociale. O societate dreaptă, care să asigure maximum de egalitate, care să elimine oprimarea, exploatarea, forța, este, prin ea însăși, o sursă importantă de satisfacere a necesităților umane.

— Mai mult, o societate rațional organizată orientată democratic, chiar dacă nu oferă o cantitate mai mare de bunuri, poate asigura o mai echilibrată relație între necesități, aspirații, pe de o parte și condițiile și resursele existente, pe de altă parte. Ea nu mai generează aspirații excesive, neacoperite; nu mai creează frustrări relative prin abundența unora în contrast cu mizeria și limitarea celorlalți. O societate mai dreaptă, mai echitabilă, indiferent deci de gradul ei de dezvoltare economică, va produce în consecință un grad mai ridicat al *calității relative a vieții*.

În filosofia și științele sociale actuale din țările occidentale s-a cristalizat în ultimele decenii o orientare tot mai activă, critică, față de organizarea societății existente, desemnată foarte adesea prin termenul de „radical”: filosofi radicali, sociologi radicali, economiști radicali, istorici radicali, psihologi radicali. Ideea de „radical” se referă la opțiunea fundamentală a acestei orientări. Sistemul existent de organizare socială este considerat a fi structural limitat, avînd consecințe

multiple negative. Soluția o prezintă nu perfecționarea sistemului existent, ci înlocuirea sa. O asemenea soluție trebuie să fie deci radicală. Doar o schimbare profundă de structură poate duce la un progres uman efectiv. Ceea ce caracterizează abordarea radicală este încercarea de a determina eficiența ultimă a formelor de organizare actuală. Și totodată tentativa de a identifica noi principii, noi alternative de organizare socială care, în concordanță cu gradul de dezvoltare al societății contemporane, să ofere un cadru superior pentru viața umană. Gîndirea radicală actuală își găsește sursele în mari critici ai societății capitaliste și în primul rînd în lucrările lui Marx.

Mișcarea socialistă a avut, de la începuturile sale, o orientare socială transformatoare, revoluționară. Indiferent de disputele în legătură cu căile pe care această transformare poate să aibă loc sau în legătură cu principiile de organizare care urmează a fi promovate, în ultimă instanță, mișcarea socialistă a considerat revoluția socială, în sensul cel mai general al acestui termen, de schimbare structurală a organizării sociale, drept premisa fundamentală a oricărei soluționări a problemelor individuale ale fericirii. Lupta revoluționară este calea unică. Desigur, activitatea revoluționară nu este ea însăși soluția problemei fericirii. Ea este doar instrumentul care poate crea baza reconstruirii, după o măsură specific umană, a întregului edificiu social. Lupta împotriva societății capitaliste reprezintă doar prima fază a acestui proces revoluționar. Construirea unei noi societăți de tip socialist reprezintă cea de a doua fază, pozitivă, constructivă. O strategie de organizare socială mai largă decît cea capitalistă a început să se cristalizeze. Alături de obiectivele de ordin economic, inevitabil prioritare pentru societățile aflate la un nivel scăzut de dezvoltare specific experienței socialiste de debut, aici de la început au fost formulate cu claritate noi obiective în sfera învățămîntului, a asistenței sociale și sanitare a culturii, științei, timpului liber, participării politice etc. Nu este întîmplător faptul că Programul P.C.R. definește faza actuală a dezvoltării societății noastre ca fiind aceea a construirii societății socialiste multilateral dezvoltate. Economicul este privit aici nu ca unic obiectiv social, ci, deși prioritar, ca instrument al realizării unei game largi de obiective sociale și umane. Dacă am utiliza termenii propuși de sociologul american Daniel Bell, am putea spune că specific capitalismului este „strategia economizantă“.

În centrul atenției stă creșterea economică, restul sferelor sociale fiind considerate beneficiare pasive ale rezultatelor acesteia. Socialismul a pus bazele unei *strategii socializante*. Colectivitatea își pune ca obiectiv al dezvoltării nu un anumit sector al ei, ci societatea ca atare, în multitudinea componentelor ei. În locul creșterii economice, socialismul aduce dezvoltarea socială. Este tot mai clar pentru oricine că, dincolo de disputele politice și ideologice, dincolo de particularitățile sociale, culturale și politice, de opțiunile specifice unei țări sau alteia, socialismul a adus un nou mod de a gîndi organizarea socială, noi soluții. O dovadă a corectitudinii acestui punct de vedere o constituie existența unui proces mai general care are loc în lumea contemporană, în toate țările lumii, inclusiv în țările capitaliste dezvoltate: o lărgire treptată dar continuă a obiectivelor colective de dezvoltare, de la economic la celelalte sfere ale vieții sociale. Capitalismul clasic era caracterizat printr-o conștiință economică accentuată. Societatea actuală, fie că este vorba de colectivități socialiste, capitaliste sau din lumea a treia, tinde să-și dezvolte tot mai mult, ceea ce se poate numi, o *conștiință sociologică*. Conștiința sociologică este conștiința de sine globală a colectivității; înțelegerea formelor de organizare socială în interdependența lor. Economicul este integrat ca un element component al unei dinamici sociale mai generale. Sociologul american W. Mills utiliza pentru aceasta termenul de „*imaginație sociologică*“. Conștiința noastră comună ia în considerare evenimentele individuale semnificative pentru viața noastră personală. Cu greu ea se poate ridica la pătrunderea structurilor sociale mai generale responsabile într-o măsură decisivă de micile noastre bucurii și necazuri. Imaginația noastră sociologică sau conștiința sociologică, cum am numit-o aici, reprezintă o lărgire decisivă a granițelor conștiinței. Omul devine conștient de sine, dar nu numai ca individ, ci și ca societate, ca grup, ca o colectivitate distinctă. În acest context orice strategie de perfecționare a vieții umane nu mai poate fi decît prioritar social-colectivă. Dacă etica a explorat strategiile de perfecționare ale vieții individuale, sociologia tinde să exploreze tot mai insistent strategiile dezvoltării colective. Aceste două seturi de strategii nu sînt exclusive, ci complementare. După cum omul nu poate evolua ca persoană în direcțiile dorite împotriva structurilor sociale din care face parte, înțelepciunea strict individuală fiind din această cauză, mai mult o iluzie decît o realitate, nici sociologia nu poate să țină loc de etică. Perfecționarea vieții sociale

pe de o parte este realizată de indivizi și este în funcție de capacitatea lor de înțelegere și de principiile morale pe care acțiunile lor se întemeiază, iar pe de altă parte, ea oferă doar baza de organizare a vieții personale. Nimeni nu poate organiza viața celorlalți, nu-i poate face fericiți fără propria lor participare activă.

Societatea actuală oferă o șansă ce pare a fi unică în istoria omenirii. Pentru a-și maximiza fericirea, în fața cmului stă nu o singură cale, ci trei care trebuie utilizate simultan și complementare: perfecționarea interioară-personală, perfecționarea socială-colectivă și creșterea economică. Nici una dintre ele luate separat nu poate asigura succesul. Pentru a crește calitatea vieții, cmul contemporan are o singură șansă, dar și o posibilitate reală totodată: să utilizeze aceste căi în cadrul unei strategii complexe de schimbare revoluționară, democratică, a întregii sale vieți.

Și într-adevăr, în societatea actuală se cristalizează preocupări difuze nu clar legate între ele în mod explicit, dar profunde, reprezentând manifestarea unui proces mai general, de creștere a calității vieții în diferitele sfere particulare ale vieții sociale și umane: în activitatea economică, în muncă, în relațiile interpersonale, în activitatea politică. Partea a doua a acestui mare capitol va fi dedicată expunerii sumare tocmai a unor asemenea tendințe.

4. PRODUCȚIA ȘI CALITATEA VIEȚII: EFICIENȚA ECONOMICĂ ȘI EFICIENȚA UMANĂ

Într-o lucrare asupra relației dintre politic și condiția umană, Nicolae Lotreanu dedica un întreg capitol „convertirii economicului în calitate umană”. Această idee este foarte potrivită pentru a desemna o preocupare majoră a colectivității actuale. Până nu demult exista credința că producția economică se convertește automat, direct, neproblematic în calitate a vieții. Și nimeni nu are intenția să nege existența „în linii generale” a unei asemenea relații. Există în lumea actuală încă foarte multe necesități neacoperite de bunuri. Dezvoltarea producției duce la o satisfacere mai ridicată a necesităților colectivității. Experiența acumulată însă în ultimele decenii indică faptul că această convertire a economicului în calitate a vieții nu este automată, directă, neproblematică. Ideea că „în ultimă instanță o creștere a nivelului producției materiale este

însoțită și de o creștere a calității vieții” ne apare a fi rudimentară, foarte aproximativă; lipsită de interes teoretic și practic. Ceea ce interesează în etapa actuală accentuează nu atât realizarea, oricum ar fi ea, a obiectivelor economice propuse, ci în mod special eficiența realizării lor *efectul creșterii economice asupra calității vieții* sau, în alți termeni, *cum să procedăm pentru a spori eficiența acestei conversiuni, eliminând pierderile umane*. Și știm la ora actuală că orice proces spontan, lăsat la voia sa, tinde să aibă o eficiență scăzută. Nu putem să ne limităm doar la organizarea științifică a producției și a muncii. Este necesar să organizăm științific, deci cu eficiență crescută, și satisfacerea necesităților colectivității, creșterea calității vieții.

Sistemul economiei capitaliste se fundează structural pe această filosofie rudimentară a convertirii automate a economicului în fericire. Sistemul economic are stimulatorii săi interni, economici de creștere, are logica sa, direcțiile sale proprii. Rezultanta este *bună* pentru colectivitate. Ar trebui însă să ne întrebăm *cît de bună*. Pentru aceasta este necesar să analizăm cu mai multă atenție impactul complex, pozitiv, dar nu de puține ori și negativ al creșterii economice asupra calității vieții. În acest sens vom încerca să descifrăm aici doar căile alternative ale creșterii economice. Să răspundem la întrebarea ce fel de creștere economică este mai eficientă pentru calitatea vieții și care este mai puțin eficientă. Și în mod special care sînt acele modificări ce ar trebui introduse în sistemul economic capabile să stimuleze o ridicare a eficienței sale umane. Și trebuie să înțelegem că omânia se află în fața necesității presante de a judeca deciziile economice nu numai dintr-o perspectivă strict economică, ci dintr-una mai largă, socială și umană.

Despre impactul producției asupra mediului natural s-a vorbit foarte mult în ultimul timp în literatura de specialitate. Astfel, considerarea efectelor poluante este un prim pas în luarea în calcul a costurilor indirecte ale sistemului productiv. Un prim exercițiu pe care colectivitatea îl face în a privi producția într-un context mai larg. Dacă punem în funcție o întreprindere oarecare, la costurile pe care economia clasică le calcula — *costuri directe* ca volumul și amortizarea investițiilor, remunerația personalului muncitor, disponibilitățile surselor de energie și materii prime este nevoie să adăugăm și *costurile indirecte* ale acestei producții, atât economice, cît și non-economice. Dacă prin poluare sînt degradate terenurile agricole înconjurătoare, scăderea produc-

ției agricole pricinuite de aceasta trebuie luată în considerare ca un cost economic indirect. Dacă sănătatea oamenilor care lucrează în întreprindere sau locuiesc în apropiere este afectată, atunci costul îngrijirii medicale suplimentare necesitate de un asemenea impact negativ reprezintă tot un cost economic indirect. După cum se poate cu ușurință observa, costurile economice indirecte enumerate pînă acum nu sînt suportate de întreprindere, ci de colectivitate. Ele nu intră în calculul rentabilității pe care întreprinderea îl face la sfîrșitul fiecărui an. Și, din păcate, nici un organism nu asociază costurile sociale cu eficiența întreprinderii. Din acest motiv, este normal ca aceste costuri să fie pentru colectivitate mai puțin vizibile. Dar dacă ele sînt mai puțin vizibile nu înseamnă că nu există. Urișirea peisajului este un cost indirect, în general, non-economic. El poate să fie și economic dacă afectează serviciile economice de turism. Dar, mai important decît aceasta, frustrează în mod continuu pe localnici de frumusețea mediului natural și de o parte a vieții lor care s-ar fi putut desfășura în natură. Dincolo de costurile angrenate de personalul medical și medicamentele necesare vindecării afecțiunilor create prin poluare, ea afectează starea de sănătate a omului care nu are nici o semnificație economică directă (deși influențe foarte importante sînt și în această privință), ci una umană. Ea produce suferință, limitează capacitățile de deplinătate și echilibru psihologic și moral. Toate acestea sînt costuri indirecte non-economice, dar cu grave consecințe umane.

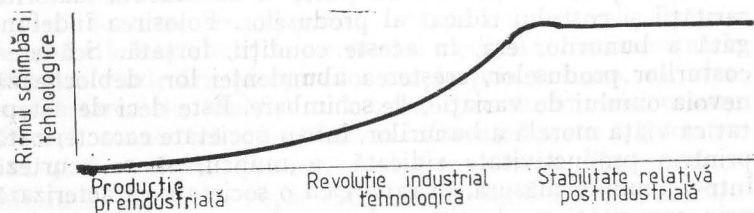
Logica creșterii economice de tip capitalist a generat o creștere artificială, vicioasă a „nivelului de trai”. Ea a demonstrat că este posibilă o creștere substanțială a consumului fără însă ca, în același timp, să avem o creștere proporțională a bunăstării. Produsele au o *viață fizică*, funcțională și una *morală*. Viața fizică, funcțională a unui produs reprezintă timpul în care el își păstrează într-un mod satisfăcător capacitatea sa de funcționare. Producția meșteșugărească tradițională era orientată spre bunuri cu o viață fizică îndelungată. Un costum de haine putea dura o viață întreagă și, eventual, era transmis și generației următoare. Un fier de călcat sau o mașină de gătit puteau dura practic indefinit. Producția era relativ scăzută, dar bunurile odată realizate, deosebit de durabile. Viața morală se referă la timpul în care un bun corespunde nivelului

necesităților, „gusturilor” oamenilor. Ea depinde nu atît de capacitatea funcțională a produselor, ci de dinamica necesităților. Un costum de haine, fizic, poate fi în perfectă stare. Moral însă este uzat: tipul de stofă demodat, modelul, vechi. În sistemul producției tradiționale, viața morală a produsului tindea să se apropie, dacă nu chiar să coincidă cu viața sa fizică. Un produs era utilizat pînă la epuizarea capacității sale fizice. Degradarea funcțională era de regulă motivul înlocuirii sale. Revoluția industrială a produs o schimbare a relației dintre aceste două aspecte ale bunurilor, cît și a orientării producției propriu-zise. Viața morală a început să se scurteze în mod spectaculos. Și există *trei cauze fundamentale* ale acestui proces:

1. *Deblocarea necesității umane de variație.* „Gusturile” umane (moda cum se numește în mod frecvent) au o anumită dinamică a lor. Ele exprimă un proces mai general de schimbare socială și umană. Omul, se poate spune, are o tendință naturală spre variație. Ea nu putea fi satisfăcută datorită rarității și costului ridicat al produselor. Folosirea îndelungată a bunurilor era, în aceste condiții, forțată. Scăderea costurilor produselor, creșterea abundenței lor, deblochează nevoia omului de variație, de schimbare. Este deci de așteptat ca viața morală a bunurilor, într-o societate caracterizată printr-o productivitate ridicată a muncii, să se scurteze într-o anumită măsură, în raport cu o societate caracterizată prin capacități productive reduse.

2. *Creșterea ritmului de variație a necesităților.* Dezvoltarea tehnologică a dus la o modificare rapidă a parametrilor funcționali ai performanțelor produselor. Fierul de călcat cu cărbuni a fost înlocuit de fierul de călcat electric: fierul electric clasic, simplu și destul de rudimentar, a fost înlocuit cu fierul de călcat cu termostat, cu reglator al temperaturii, cu sistem automat de stropire a rufelor. Designul se modifică: apar noi forme, noi combinații de culori. Ca rezultat al schimbării tehnologice, se schimbă și necesitățile, gusturile. În decursul ultimului secol, practic nu există bun de utilizare cotidiană care să nu fi cunoscut cel puțin 2—3 înnoiri fundamentale. Apariția unui nou produs cu performanțe funcționale superioare este de natură să modifice și nivelul de necesități, de aspirații. Este normal ca, în aceste condiții, viața morală a produselor să scadă continuu. Progresul tehnic înlocuiește rapid generațiile de bunuri, înainte sau indiferent dacă ele sînt sau nu uzate fizic. Ca rezultat al acestui mecanism, consumul crește, el producînd însă nu neapărat o creștere a numă-

rului de necesități satisfăcute, ci adesea doar o mai bună satisfacere a acelorași necesități. În cursul vieții sale, femeia, în loc să preia de la mame fierul de călcat cu cărbuni, cumpără unul electric. Apoi, în loc să-l păstreze pe acesta toată viața, îl schimbă, să zicem, în medie cam la zece ani. Deci în loc de un fier de călcat, ea uzează vreo 5—6. Consumul a crescut de 5—6 ori. Dar aceasta nu înseamnă că satisfacere de 5—6 ori mai multe necesități, ci relativ aceeași necesitate o satisface poate mai bine. Sau cel puțin așa este convinsă. Am putea să ne întrebăm dacă această dinamică accelerată din ultimul secol, atingând ritmuri deosebit de rapide, nu este caracteristică doar pentru o fază a creșterii tehnologice iar apoi, pe produse, va avea loc o tendință de scădere a ritmurilor de schimbare, de plafonare tehnologică, ajungându-se la soluții cu înalte performanțe, modificabile mai greu. În acest caz, ritmurile schimbărilor tehnologice ar putea fi descrise de o curbă logistică.



3. *Stimularea artificială a consumului.* După cum am mai remarcat creșterea consumului poate fi, într-o anumită măsură datorată apariției nu unor necesități ci unei stimulări artificiale produse de sistemul productiv pentru a reuși să-și vândă produsele sale suplimentare. O asemenea creștere peste necesitățile reale (absolute sau determinate de variația gusturilor) și peste schimbările produse de inovația tehnologică (am văzut că sînt pseudoinovații tehnologice care doar mimează produse cu performanțe tehnice suficient de diferite încît să justifice schimbarea produselor) o putem numi artificială. Din nefericire, pînă în momentul de față, nu există nici o tentativă de a determina ponderea consumului, că el variază de la un grup social la altul, dar precis, care este gradul său la ora actuală, nu știm; apare chiar dificil de a ne imagina cum l-am putea estima. El este, clar, posibil de inclus în clasa patologiilor sociale. De ce? Simplu. Pentru că acest consum excesiv, peste necesitățile reale, blochează dezvoltarea umană, mobilizînd o mulțime de energii econo-

mice, umane, sociale, naturale, în anumite sfere și lipsind alte sfere de aceste importante resurse. Să luăm chiar numai *timpul de muncă* în raport cu *timpul liber* . Marx a enunțat o idee semnificativă în această direcție: cantitatea de timp liber de care o persoană (o colectivitate) dispune reprezintă o măsură a gradului ei de dezvoltare umană. Timpul liber este spațiul dezvoltării umane. Nu se poate vorbi de persoane multilateral dezvoltate, înalt cultivate dacă acestea nu dispun de suficient timp liber. Deci timpul liber este un bun înalt dezirabil. Cum îl vom obține? Desigur, nu încetînd să muncim, ci muncind mai productiv. În acest fel izbutim să producem bunurile de care avem nevoie într-un timp mai redus. Timpul eliberat de necesitățile producției devine timp liber. Dacă se consumă însă mai mult, peste nevoile efective, acest lucru ne mărește necesarul de muncă depus, micșorînd totodată timpul liber de care se dispune. În plus, supraproducția și supraconsumul împiedică rezolvarea unei probleme esențiale — cea a sărăciei. Atîta timp cît există o mare proporție de oameni cărora le lipsesc cele necesare unei vieți decente, stimularea artificială a cererii reprezintă, efectiv, o absurditate în logica unei dezvoltări pe măsură umană.

Mulți analiști scot în evidență faptul că într-o măsură semnificativă învechirea morală a produselor este în sistemul actual artificială. Ea exprimă nu în mod necesar perfecționări efective în funcționarea bunurilor, sau răspunsuri la schimbarea normală a gusturilor colectivității, ci într-o măsură semnificativă concurența dintre întreprinderi pe piață, dorința întreprinderilor de a stimula în favoarea lor cererea. Există formulate în literatura de specialitate propuneri de reglementare riguroasă a procesului de introducere a inovațiilor în producție. Aceste reglementări ar trebui să asigure protecția consumatorului față de orice încercare a producătorilor de a-i manipula necesitățile și gusturile. O asemenea protecție este asigurată și prin creșterea atenției acordate multiplelor consecințe ale unui produs asupra calității vieții. Din acest punct de vedere s-au făcut o mulțime de pași înainte. Cumpărătorul nu este nici pe departe competent să determine singur calitatea produselor care i se oferă. El o poate face doar într-o măsură redusă și superficială. Institute specializate își asumă tot mai mult un asemenea rol. Există riscuri de accidente în utilizarea unui produs? Satisface în mod efectiv un produs necesitățile cărora pretinde că li se adresează? Nu are el cumva unele consecințe secundare ne-

gative? Îndeplinește el în mod real performanțele pe care le promite? Acestea sînt întrebări esențiale la care trebuie răspuns pe baza unor minuțioase analize. Cumpărătorul nu poate singur să facă o evaluare completă a valorii produselor, selectîndu-le adecvat.

Procedura lansării medicamentelor pe piață este un exemplu de măsură de protecție a consumatorului. Este clar că în această privință competența consumatorului este practic nulă. Chiar și doctorii au o competență limitată. Ei nu pot ști efectele individualizate multiple ale unui medicament asupra unui organism. Din această cauză, înainte de a fi în vânzare, un medicament este supus la numeroase teste. Industria alimentară este un alt exemplu. Există o mulțime de reglementări și organisme, care asigură igiena procesului de producție, adecvarea alimentelor. Este clar că și alți noi pași vor fi făcuți. Este cert că, în anii ce vin lansarea oricăror produse pe piață va trebui să fie certificată prin analiza lor minuțioasă. Un nou aparat de radio, este el efectiv ce promite a fi? Îndeplinește el standardele de calitate normală sau forma cutiei este de natură a induce în eroare? Este economic să se lanseze pe piață o nouă generație de produse care să alunge moral vechea generație cînd aceasta din urmă din punct de vedere fizic este departe de epuizare?

Criza energiei și a materiilor prime este de natură a impune tot mai mult o atitudine mai rațională, mai gospodărească din acest punct de vedere. Dacă producția artificială crescută era risipitoare, iresponsabilă cu resursele naturale, limitarea tot mai evidentă a acestora cere ca primă măsură eliminarea supraproducției. Învechirea morală artificială a produselor înseamnă, deci, nu numai risipă de muncă, nu numai poluare mai mare (aproape orice proces de producție este într-o măsură mai mică sau mai mare poluant), ci și o risipă nerațională de energie și materii prime. Din această cauză putem prevedea că producția viitoarelor decenii se va orienta, prin eliminarea tendințelor de creștere artificială a consumului, către prelungirea vieții morale a produselor. Ideologia creșterii economice a ultimelor decenii a fost orientată către produse cu viață cît mai scurtă. Scurtarea vieții morale a generat, ca o consecință, și scurtarea vieții fizice a produselor. Mai mult decît atît. O cale de stimulare a consumului este oferirea de produse cu viață fizică scurtă. Filosofia următoarelor decenii va fi, cu siguranță, o reaccentuare a bunurilor cu viață fizică și morală suficient de îndelungată încît să degreveze atît consumul, cît și producția de eforturi inutile în logica umană.

Există și efecte sociale mai profunde ale învechirii morale artificiale, prea rapide. O asemenea strategie generează în mod cronic inegalitate socială și frustrare. Producătorul acționează global și nediferențiat asupra nevoilor de consum. El caută să stimuleze o creștere generală a necesităților, indiferent dacă această creștere este dublată de posibilități efective de cumpărare. Lansînd un nou produs cu o reclamă care reușește să convingă că fără acesta viața fiecăruia nu este împlinită, o nouă necesitate s-a cristalizat. Care este însă efectul social al acestui act? O parte din populație, care dispune de un surplus de resurse economice, îl va achiziționa fără vreun efort deosebit. O altă parte a populației va face un efort economic pentru achiziționarea acestuia, dezechilibrîndu-se financiar, reducînd alte cheltuieli care ar putea fi mai importante pentru viața lor. În fine, o altă parte, cei care nu-l pot cumpăra, vor rămîne cu amărăciunea sărăciei, cu lipsa, cu frustrarea unei necesități nesatisfăcute.

Gîndirea producției în perspectiva mai largă a calității vieții înseamnă lărgirea înțelegerii și, complementar cu aceasta, a responsabilității producătorului dincolo de actul vânzării/cumpărării. În primul rînd, înseamnă o diagnoză clară a necesităților efective ale oamenilor. Calitatea vieții impune aici un imperativ specific: trecerea de la *producția pentru vânzare* la *producția pentru necesități*. Apare aici o nouă direcție de perfecționare a producției: plierea sa cît mai eficace la necesitățile colectivității, determinate prin mijloacele puternice ale cercetării științifice. Științele sociale și umane au de adus aici o contribuție esențială la perfecționarea sistemului productiv. Se vorbește tot mai mult despre diagnoza științifică a necesităților, operație care va deveni, în măsura în care depășește stadiul de simplă intenție, un punct crucial al organizării și planificării întregii vieți sociale.

În al doilea rînd, perspectiva calității vieții impune, în vederea unei mai bune orientări a producției, investigarea sistematică a modului în care *produsul funcționează* în viața omului după ce a fost cumpărat. Cum satisface el necesitățile acestuia, ce probleme noi ridică, ce consecințe secundare poate avea. De regulă, producătorul este lipsit de un asemenea feed-back: el nu știe decît vag, nesistematic, ce se întîmplă cu produsele sale. O nouă etică a relației dintre producător și consumator este pe cale a se constitui. Producătorul va trebui să-și asume tot mai mult responsabilitatea față de consumator, începînd cu faza informării acestuia în vederea procurării și sfîrșind cu aceea a utilizării efective

a bunurilor. Într-un sistem bazat pe concurența dintre producători pe piață, nereglementată de către colectivitate, reclama avea funcția exclusivă de a „ademeni” pe potențialul cumpărător. În bună parte, ea este așa ceva. Dar, din punct de vedere uman, nu este normal. În sistemul producției pentru necesități, reclama, în mod necesar este înlocuită cu *informarea consumatorului*. Informarea consumatorului are o dublă funcție. În primul rând, de a-l ajuta pe consumator să-și conștientizeze nevoile reale, prioritățile, și de a-l informa totodată despre bunurile disponibile care ar putea să-l ajute să-și satisfacă aceste nevoi. O asemenea informare va evolua spre o activitate de *consiliere* obiectivă a consumatorului, care să-l sprijine pe acesta să-și organizeze consumul într-o modalitate eficientă. Finalitatea este sprijinirea consumatorului în a lua decizii raționale în distribuirea bugetului său și în alegerea bunurilor care îi sînt necesare. Fiecare bun va trebui să fie însoțit, la lansarea sa, de ample indicații și, de ce nu, și de contraindicații cu privire la modul său de utilizare, la funcțiile efective pe care le are de îndeplinit. Ceva similar cu prospectele care însoțesc orice medicament. Activitatea de informare are ca rezultat o sporire importantă a *culturii consumului*. Cultura consumului poate fi definită ca totalitatea cunoștințelor pe care membrii colectivității le dețin și îi ajută să-și definească cu claritate necesitățile, preferințele, să-și organizeze resursele economice și să selecteze bunurile necesare: de asemenea, știința de a utiliza eficient produsele de care dispun.

O altă deplasare majoră este cea de la *producția elitară* la *producția democratică*. Producția este legată organic de starea de egalitate/inegalitate a colectivității. Ea este o cauză a egalității/inegalității, dar și un instrument al acestora. Inegalitatea socială își are surse adinci în raritatea bunurilor. După cît știm pînă în momentul de față, se pare că situația de raritate, de sărăcie a fost cauza diferențierii sociale, a inegalității. Creșterea productivității muncii și lichidarea rarității bunurilor fundamentale reprezintă o bază esențială pentru eliminarea inegalității. Sistemul productiv însă, într-o societate bazată pe inegalitate, este la rîndul său modificat, devenind un instrument al inegalității. Consumului ostentativ despre care Veblen vorbea și a cărui funcție este nu de a satisface anumite nevoi, ci de a constitui simboluri ale statutului social, al poziției sociale își are complementarul său în producția elitară. Producția elitară este special orientată spre grupurile dominante, avînd nu numai funcția de

a satisface mai deplin necesitățile acestora dar și de a marca totodată privilegiul, puterea pe care o dețin, unicitatea poziției lor în raport cu celelalte grupuri ale societății. Producția elitară este prin natura și orientarea sa, iar nu prin posibilitățile tehnologice limitate, o producție de bunuri rare, a căror posesie devine semnul distinctiv al elitelor, al grupurilor privilegiate. Acesta e unul dintre cele mai vicioase cercuri în care societatea se zbate. Dezvoltarea științei și tehnologiei reduce mereu raritatea, oferind posibilitatea producerii bunurilor în cantități de masă suficiente. Pe de altă parte, presiunea inegalității sociale orientează sistemul productiv, forțînd adesea știința și tehnologia să inventeze noi bunuri rare, necesare reproducerii în continuare a inegalității. Se ajunge la paradoxul că nu inegalitatea este produsul rarității bunurilor, ci raritatea bunurilor devine produsul inegalității. Trebuie să se inventeze mereu bunuri elitare, exclusiviste care să satisfacă tentația de afirmare a puterii și privilegiului. Producția elitară are drept consecință a ei generarea și adîncirea sărăciei. A unei *sărăcii relative* însă. Oferind bunuri rare, cu costuri suficient de ridicate încît ele să fie accesibile doar elitei, două mecanisme producătoare de sărăcire se declanșează. Unul direct: un nou produs (o nouă necesitate, prin urmare) înseamnă plenitudine, bogăție pentru cei care îl obțin, lipsă, frustrare, sărăcie pentru cei ce nu-l pot obține. Un altul indirect: obținerea produselor purtătoare de statut privilegiat presupune resurse economice ridicate. Pentru cei ce aspiră la asemenea produse devine critică obținerea resurselor economice necesare. Dar resursele economice ale colectivității sînt limitate... Cei care controlează distribuția lor vor încerca în consecință să obțină o proporție mai mare din ele, mărind astfel sărăcia relativă a majorității colectivității. Contactul elitelor locale cu elitele marilor centre dezvoltate ale lumii a avut drept rezultat inevitabil o sporire a exploatarei locale. Este, de asemenea, cazul elitelor politice și economice din țările subdezvoltate actuale. Contactul lor cu țările dezvoltate economic este de natură a le amplifica necesitățile, sporind astfel presiunea exercitată de acestea asupra distribuției resurselor din propriile țări, mărind inegalitatea. Obținerea de mijloace economice devine o problemă cheie a vieții, generînd o puternică orientare egoistă, competitivă, prădălnică. Rezultatul este accentuarea concurenței, a luptei dintre membrii colectivității nu numai pentru accesul la bunurile rare, dar și pentru obținerea de resurse economice cu care aceste bunuri pot fi dobîndite.

Marea lecție pe care societatea actuală trebuie să o tragă de aici este pericolul rarității. Există o raritate inevitabilă. Unele bunuri nu pot fi produse la nivelul necesităților. Există însă și o raritate artificială: produse care în mod intenționat sînt concepute ca fiind rare și a căror funcție este aceea de a satisface necesitatea elitelor de a se distinge și de a se confirma ca elite. Este aici una dintre cele mai mari dificultăți cu care societatea contemporană orientată tot mai mult spre valoarea egalității, se confruntă. Întreaga istorie a ultimelor decenii a demonstrat că prin ea însăși, în mod spontan, creșterea economică nu duce la eliminarea privilegiului și a elitismului, la promovarea activă și eficace a egalității. Elitismul suscită o producție elitară iar aceasta, la rîndul ei, întărește inegalitatea.

Prima problemă este aceea a distribuirii bunurilor rare. Mecanismele de distribuție moștenite de la capitalism conduc inevitabil la diferențiere socială. Socialismul a trebuit și trebuie continuu să găsească noi soluții aici. Accesul *alternativ* și/sau *compensatoriu* la bunurile rare este o soluție. Introducerea bunurilor rare într-un consum colectiv este o altă soluție. Un singur exemplu va ilustra suficient ideea: pictura. Marile picturi sînt bunuri rare. Prin natura lor ele nu pot aparține fiecărei persoane în parte. Ele pot însă fi transformate într-un bun colectiv, de masă. Pinza păstrată în seiful miliardarului este soluția elitistă. Pinza expusă în muzeu este soluția democratică.

De aceea, o societate egalitară trebuie susținută nu numai prin mijloace morale și politice. Dar și printr-un sistem de producție și distribuție democratică. O producție democratică este aceea care refuză în mod sistematic a produce bunuri elitare, bunuri intenționat rare. Ea caută să satisfacă în primul rînd necesitățile fundamentale ale oamenilor la un nivel calitativ ridicat. Diversificarea calitativă nu este cîtuși de puțin exclusă într-o producție democratică. Diferența este de orientare. În acest context, ea nu mai este adresată elitei, ci stilurilor diversificate de viață. Egalitatea socială nu presupune o egalitate mecanică a consumului, ci ea este foarte bine compatibilă cu o largă varietate a acestuia. Dacă societatea elitară diferențiază net consumul „pe verticală” (minoritatea privilegiată va tinde să consume cele mai scumpe bunuri), societatea egalitară diferențiază consumul „pe orizontală”, în funcție de varietatea opțiunilor de viață. Ionescu este un mare amator de pescuit. Pescuitul este una dintre pasiunile sale. Este normal să fie orientat spre obți-

nerea instrumentelor celor mai bune, mai sofisticate de pescuit capabile să-i satisfacă înaltele exigențe pe care priceperea și interesul său special le dezvoltă în această privință. Popescu vrea și el să meargă la pescuit, dar el nu este un pasionat ci doar un amator. Uneori, dacă i se ivește ocazia, merge și el la pescuit, mai mult însă pentru plăcerea de a ieși în natură și a petrece cîteva ore liniștite. Un instrumentar sofisticat nu îi este însă necesar. Mai mult l-ar încurca. Lui îi ajunge o simplă undiță, pe care o poate cumpăra ieftin sau pe care o poate închiria. Popescu însă este un meloman. O mare parte din timpul și energia sa, i-a dedicat-o muzicii. S-a înconjurat de aparate din cele mai rafinate și sofisticate. Are benzi și discuri cu înregistrări de excepție. Pescarului Ionescu îi sînt însă suficiente cîteva instrumente muzicale bune, dar nu excesiv de complicate, neavînd înclinații speciale în această direcție. Este aici un exemplu de complementaritate în accesul la bunurile rare. Fiecare va dori să ajungă la unele bunuri rare, de vîrf, în funcție de stilul său de viață, de opțiunile, interesele și pasiunile personale. Resursele le utilizează discriminant în raport cu acestea. O asemenea diversificare pe orizontală nu duce la elitism, ci dimpotrivă reprezintă calea unică spre o autentică egalitate, într-o societate dezvoltată și diversificată. Dimpotrivă, societatea stratificată generează aspirația vicioasă a fiecăruia de a posedă bunurile de vîrf din toate domeniile consumului, indiferent dacă îi trebuie sau nu, dacă-l satisfac sau nu. O asemenea posesiune este simbolul reușitei sociale, iar nu al utilității umane. Bogăția nediferențiată, ostentativă și exclusiv individuală este înlocuită într-o societate egalitară printr-o „bogăție” diferențiată. Într-o asemenea societate fiecare este „bogat” în direcțiile de viață pentru care a optat în mod special, avînd asigurat un nivel „normal de viață” în celelalte sfere care îi sînt mai puțin importante. Și, utilizînd masiv posibilitățile de acces colectiv la o serie de bunuri și de facilități rare. Aici bogăția unora nu exclude bogăția altora, pentru că ele sînt complementare. Pentru a realiza însă o asemenea stare este nevoie și de o *cultură a consumului*, de o cultură a vieții în general. Numai subdezvoltarea umană îl poate pune pe individ în mișcare pentru a obține „tot ceea ce este de preț”, tot ceea ce este mai scump, mai valoros. Nu de puține ori, într-o societate stratificată, cel mai bun, cel mai valoros înseamnă de fapt doar ceea ce înglobează o mare valoare economică, ceea ce reprezintă o „investiție”, iar nu ceea ce este în mod efectiv mai util în ordine umană. Dar

pentru aceasta, și sistemul productiv trebuie să evite stîmularea atitudinilor elitare. Pînă acum, el a făcut-o într-o măsură neglijabilă. Nu îi era convenabil. Dacă o întreprindere produce combine muzicale cu un grad de tehnicitate extrem de ridicat, ale căror posibilități sînt utilizate de către pasionați în ale muzicii, aceasta nu înseamnă o producție elitară. O asemenea combină poate costa de două sau de trei ori mai scump decît o combină mult mai simplă, însă la nivelul de necesități de muzică ale unui om normal din punctul de vedere al acestei activități. Ea se poate transforma însă într-o producție elitară, într-un bun elitar, în două condiții. În primul rînd cînd nu este dublată de un bun de masă de foarte bună calitate, ci de bunuri de masă ieftine, dar și destul de proaste încît posesiunea și utilizarea lor este de natură a frustra mereu și a genera, pentru toți, aspirații de a obține bunurile de vîrf. În al doilea rînd, prin modul în care este prezentată. Să presupunem două situații distincte. Prima situație: într-o vitrină sînt expuse cele două combine: combina de masă la un preț accesibil și combina ultrasofisticată, la un preț foarte ridicat. Cea din urmă este prezentată ca ultim rezultat al tehnicii; ca noutate absolută pe care fiecare ar trebui, dacă ar putea, să o aibă. Combina „de masă“ de alături pare prin însăși acest lucru prăfuită, învechită. Bună doar pentru cei care nu au suficient de mulți bani. Cel care o cumpără se simte sărac și frustrat. Este soluția elitistă. Cea de a doua situație: în aceeași vitrină, aceleași două combine muzicale, cu alt mod de prezentare. Și presupunem că diferența nu este numai de mod de prezentare, dar acesta reflectă efectiv și realist diferența dintre ele. Combina muzicală sofisticată poartă indicația: „pentru melomani; presupune anumite cunoștințe pentru a putea fi utilizată la parametrii ei maximi“. Cealaltă combină: „pentru uzul comun; parametri funcționali suficienți pentru o folosință normală“. Chiar numai o simplă diferență de prezentare poate genera atitudini distincte. În acest din urmă caz, cel care cumpără instrumentul muzical mai ieftin nu o face pentru că nu are neapărat bani, ci, pentru că îi este absolut suficient pentru necesitățile sale. Celălalt aparat ar putea chiar să-l pună în dificultate pentru că nu are cunoștințe și nici timpul disponibil pentru a-l folosi la parametrii care îi asigură superioritatea. Și probabil nici nu ar sesiza această superioritate. Cele două bunuri nu diferențiază „pe verticală“, ci „pe orizontală“ pe cei doi cumpărători.

Promovarea principiilor democratice pune probleme deosebit de dificile care nici pe departe nu sînt soluționate. Pentru a se realiza este nevoie însă de modificări profunde în întreaga viață a colectivității, în mod special în stilul de viață al oamenilor, în sistemul lor de valori.

Toate aceste considerente sprijină o concluzie. Pentru a-și spori contribuția la creșterea calității vieții, sistemul productiv nu este suficient doar „să crească“, după modelele din trecut; el trebuie să își sporească eficiența umană. Să se integreze mai organic în viața colectivității, să fie mai sensibil la necesitățile efective ale acesteia. Nu puține restructurări vor fi necesare. Trecerea de la producția elitară la producția democratică este una dintre aceste restructurări. Trecerea de la bunuri cu viață fizică și în special morală scurtă la bunuri de folosință mai îndelungată, mai durabile fizic și moral este o alta.

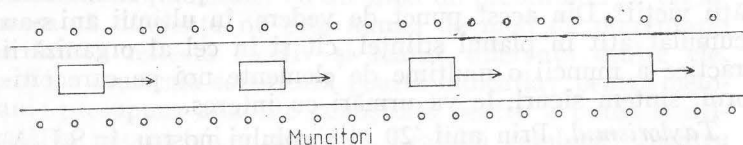
5. MUNCA ȘI JOCUL

Omul își petrece aproape un sfert, dacă nu mai mult, din totalul timpului său de viață muncind. Munca este o sferă a vieții umane, importantă nu numai cantitativ, dar și calitativ. Ceea ce se petrece în sfera muncii influențează puternic și viața din afara muncii. Este firesc de aceea să ne punem întrebarea cum apare munca în perspectiva calității vieții? Din acest punct de vedere, în ultimii ani s-au acumulat atît în planul științei, cît și în cel al organizării practice a muncii o mulțime de elemente noi pe care cititorul, sîntem siguri, le va urmări cu interes.

Taylorismul. Prin anii '20 ai secolului nostru, în S.U.A., un simplu tehnician, Taylor, a deschis o nouă cale ce părea să revoluționeze organizarea muncii. Micul atelier meșteșugăresc unde se lucra cu ciocanul, cleștele și dalta a fost înlocuit în decurs de nu mai mult de un secol de marea întreprindere bazată pe o tehnică mașinistă. Taylor și-a pus problema organizării științifice a muncii. Așa a apărut *managementul științific clasic*, taylorismul fiind una dintre orientările fundamentale. Filosofia tayloristă poate fi rezumată în trei principii fundamentale:

— *Principiul muncii simplificate.* Există două strategii fundamentale opuse de organizare a muncii. Prima strategie, specifică producției meșteșugărești, este *munca complexă*.

Un muncitor, ajutat de instrumentele sale simple, punînd însă foarte multă pricepere, realizează un complex de activități finalizat fie într-un produs complet fie într-un subansamblu important al acestuia. Opusă este strategia muncii simplificate. O muncă complexă este divizată în operațiile componente mai simple și distribuită unui număr mare de muncitori. Un produs nu mai este rezultatul activității unui muncitor sau a cîtorva muncitori, ci al contribuției conjugate a unui număr mare de persoane, fiecare realizînd o operație sau un grup restrîns de operații. Linia de asamblaj este întruchiparea exemplară a acestui principiu. Cei care au vizitat o întreprindere de autoturisme, au putut vedea acest principiu fundamental al tehnologiei actuale în forma sa cea mai pură. Și, în fapt, industria de autoturisme a fost mereu asociată cu succesul taylorismului. Orice linie de asamblaj este fundată pe o bandă transportoare de un anumit tip. Această bandă deplasează produsul de montat. De o parte și de alta a ei, zeci și chiar sute de muncitori realizînd fiecare o operație sau un grup restrîns de operații de montare: unul montează roțile, altul montează volanul, un altul înșurubează bujiile... Mașina trece mai departe, și același muncitor montează tot roțile la o a doua, la o a treia și așa mai departe. La capătul benzii, mașina este gata montată. Un muncitor îi pune benzină. Un altul se suie la volan, pornește motorul și duce mașina la locul de depozitare. Schematic, o linie de asamblaj arată în următorul fel:



Linii de asamblaj pot fi întîlnite peste tot în fabricarea televizoarelor, a îmbrăcămînții, încălțămintei etc. Dar de ce? Teoria lui Taylor era că munca simplificată are o mulțime de avantaje față de cea complexă. Și în primul rînd, ea este mult mai productivă. 10 muncitori vor face împreună, pe baza diviziunii muncii mai multe produse decît 10 muncitori care, fiecare în parte ar face un produs de la început pînă la sfîrșit.

Strategia muncii simplificate, grefată în sistemul tehnologic, a generat o formă standard de organizare a producției. Meșteșugarul, care după mulți ani de deprindere a meșteșugului era capabil să producă un bun de la început pînă la sfîrșit, este înlocuit de masa de muncitori îngust specializați. De

fapt specializarea este adesea atît de simplă, încît încetează să fie o specializare, cîteva ore fiind suficiente pentru deprinderea operațiunii respective. Ca rezultat al acestei evoluții a sistemului industrial, munca, ușurată prin mecanizare de aspectele ei dificile, a devenit însă totodată slab calificată, înalt standardizată, repetitivă, monotonă. Într-un cuvînt, deși a încetat să mai fie grea (rareori mai este realizată efectiv cu „sudoarea frunții”), a devenit o activitate complet lipsită de interes, nesatisfăcătoare uman. Nimeni nu poate fi fericit și nici măcar mulțumit de faptul că de sute de ori zilnic, și aceasta luni și ani, montează roțile din partea dreaptă sau pune bujiile sau înșurubează becurile. Creșterea productivității muncii a fost plătită în unități de satisfacție umană. Mulți sociologi industriali argumentează că este o iluzie a așteptă de la dezvoltarea tehnologică a industriei actuale o creștere a calificării profesionale. Sistemul industrial, așa cum a fost el generat de principiul taylorist al muncii simplificate, nu cere o calificare ridicată, ci una rudimentară. Unele studii făcute longitudinal asupra dinamicii profesiilor industriale din ultimii 50 de ani au ajuns la concluzia că nu există nici o evidență empirică, din care să rezulte că acestea ar fi devenit mai complexe, mai calificate. O altă cercetare, întreprinsă asupra locurilor de muncă oferite de unul dintre cele mai dezvoltate complexe industriale ale lumii actuale — zona Detroit din S.U.A. — ajunge la concluzia că în jur de 90% dintre acestea nu necesită o pregătire profesională mai mare de cîteva zile.

Principiul „one best way” (calea unică, cea mai bună). Orice lucru, cît de simplu, poate fi realizat prin mai multe metode, pe mai multe căi. Și este clar că diferitele metode de a face un lucru nu sînt la fel de bune, egale din punctul de vedere al eficienței lor. Una dintre ele trebuie să fie *metoda cea mai bună*: „one best way”. Problema de fond pe care a pus-o Taylor se formulează pe această simplă observație: în mod natural, oamenii reușesc, într-o perioadă de timp rezonabilă sau vreodată, să descopere cea mai bună metodă de a face un lucru? Răspunsul este negativ. În mod spontan, doar din întîmplare, omul poate descoperi metoda cea mai bună de muncă. În mod normal el se va opri la o metodă suficient de bună, comodă, dar nu cea mai eficientă. Acest răspuns este susținut de acumulările din teoria actuală a deciziei. Psihologul social american Herbert Simon, laureat al Premiului Nobel pentru economie, este autorul celebrei teorii a *raționalității limitate*. O teoremă centrală a acestei teorii afirmă

tocmai acest lucru. Comportamentul natural al sistemelor complexe (individ, grup, colectivitate) este caracterizat nu prin optimalitate, ci prin suboptimalitate. El se va constitui la nivelul satisfăcătorului, iar nu la cel al optimumului. În fața unor probleme suficient de complexe, individul sau colectivitatea tinde să se oprească la *prima soluție satisfăcătoare pe care reușește să o formuleze*.

Dacă muncitorul, prin propriile sale forțe, nu reușește decît să găsească metode satisfăcătoare, dar nicidecum optime, atunci, aici, în găsirea metodelor de muncă există o sursă importantă de creștere a productivității. Este nevoie de specialist, înarmat cu sistematice cunoștințe. Specialistul în organizarea științifică a muncii și a producției este capabil să descopere pentru fiecare tip de activitate metoda cea mai bună, adică cea mai puțin obositoare și mai eficientă totodată, și să-l instruiască pe muncitor în utilizarea ei. Munca devine astfel mult mai eficientă. Dar totodată și mult mai programată, mai standardizată. Muncitorul este un robot instruit: el învață *ce să facă și cum să facă*.

Principiul lui homo economicus. Acest principiu apreciază că, prin natura sa, omul este o ființă pasivă, „leneșă”. Singura lui motivație de a munci este extrinsecă: cîștigul. Omul este o ființă *economică rațională*: urmărește în mod rațional cîștigul, calculînd cu exactitate beneficiile economice pe care le poate obține prin activitatea sa. Doar stimulîndu-l economic îl poți motiva să realizeze performanțe. În glumă, cineva definea această idee ca „principiul morcovului și bățului”. Pentru a-l determina pe om să muncească, organizatorii întreprinderii au la dispoziție două instrumente: „morcovul” — stimulentele economice pentru performanța ridicată — și „bățul” — penalizările de tot felul pentru rezultate modeste.

Întregul sistem de motivare a performanței al întreprinderii capitaliste clasice este bazat pe o asemenea filosofie a omului pe care Taylor nu făcea decît să o formuleze în termeni expliciți. Dacă specialistul formulează metoda cea mai bună de lucru, muncitorul poate fi interesat economic să o practice.

Am insistat mai mult asupra managementului științific clasic, în varianta sa tayloristă în mod special, pentru că el ne oferă imaginea clară a principiilor fundamentale ale sistemului industrial contemporan.

Relațiile umane. Prin anii '30 s-a constituit în S.U.A. o altă orientare în organizarea muncii. Ca multe dintre descoperiri, ea a fost rezultatul unei întâmplări. În acea perioadă, în S.U.A. taylorismul devenise foarte popular. Se făceau

o mulțime de experiențe menite să identifice principiile celei mai bune organizări a muncii. O echipă de specialiști, psihologi, sociologi, fusese solicitată să desfășoare o serie de cercetări tipic tayloriste la o mare întreprindere de instrumentar electric, la Hawthorn. Ei studiau, de exemplu, sistemul cel mai bun de organizare a pauzelor: cum este mai eficient: să muncești 8 ore fără nici o pauză, să ai o pauză mai mare la mijlocul zilei de lucru, să ai pauze mai mici și mai dese? O altă problemă era cea a iluminatului locului de muncă: ce tip de lumină, ce intensitate, unde să fie plasată sursa ei etc. creează condiții optime de muncă? Noua orientare a relațiilor umane s-a constituit tocmai în legătură cu experimentele legate de această din urmă chestiune. Un grup de muncitoare a fost transferat într-o cameră experimentală unde se puteau manevra condițiile de iluminare. Scopul era de a găsi sistemul de iluminare cel mai bun, asociat cu performanțele în muncă cele mai ridicate. Specialiștii se așteptau ca unele tipuri de iluminare să fie asociate cu rezultate mai modeste, în timp ce altele să ducă la performanțe ridicate. Concluziile însă nu s-au conformat acestor așteptări, fiind chiar surprinzătoare. Indiferent de sistemul de iluminare utilizat, muncitoarele din grupul experimental realizau performanțe sensibil mai ridicate decît colegile lor din secție, care desfășurau practic aceeași muncă și în aceleași condiții tehnologice. Concluzia care se desprindea cu claritate era că nu sistemul de iluminare influențează sensibil performanțele în muncă, ci un alt factor manipulat, fără voie, de către specialiști. Acest factor, despre a cărui natură nu erau lămurii, stă la baza creșterii spectaculoase a performanțelor. După analize migăloase ale situației experimentale, s-a conchis că acest factor îl reprezintă atmosfera de grup, *relațiile umane*. Industria americană a acelei epoci nu putea fi în nici un chip bănuită de „umanism”. Relațiile de muncă erau dure, încordate, caracterizate prin manifestarea deschisă a puterii, dominate de afirmarea adesea violentă și arbitrară a autorității. Atmosfera umană a grupului experimental de la Hawthorn făcea un contrast izbitor cu cea din secțiile obișnuite. Muncitoarelor li s-a cerut acordul de a participa în experiment. Li s-a explicat pe larg intențiile acestuia. Manierele erau „academice”, politicoase, destins, nu brutale și tensionate. Specialiștii au tras concluzia că atmosfera umană a muncii reprezintă un motivator important al performanței. Omul nu este pur și simplu o ființă economică. El este o ființă socială: cu nevoi de contacte umane pozitive, de a fi luat în considerare,

respectat, investit cu încredere. Modelul lui *homo economicus* a fost înlocuit cu modelul *omului social*. Nimeni nu neagă faptul că omul este interesat de câștigul economic care îi asigură existența. Dar el este totodată o ființă cu multiple necesități sociale, sensibil la atmosfera umană în care trăiește. El dorește să fie respectat, să fie tratat ca o ființă responsabilă, egală, unică, să nu i se încălce în picioare demnitatea. Puterea și autoritatea, cu corolarul lor amenințarea, îl impresionează mai puțin decât zîmbetul și explicația. Cu această ocazie s-a reconsiderat o relație fundamentală pentru organizarea muncii: relația dintre *satisfacție* și *performanță*. În mentalitatea capitalistă clasică, satisfacția muncii și performanța erau considerate ca *divergente*. Ele se exclud reciproc. Creșterea performanței nu se poate realiza decât prin scăderea gradului de satisfacție și invers. Dacă din anumite motive s-ar considera necesară o creștere a satisfacției în muncă, aceasta ar trebui să fie plătită cu o anumită scădere a performanței. Noua orientare a relațiilor umane a modificat substanțial acest postulat. Este posibil să realizăm o *convergență* între satisfacție și performanță. Mai mult decât atât, satisfacția reprezintă o sursă, un factor al performanței. Putem obține creșteri ale performanței acționând asupra satisfacției în muncă. Insatisfacția, frustrarea, influențează negativ asupra muncii. Ea creează ostilitate, generează tensiuni și conflicte în muncă, scade motivația. Satisfacția în muncă generează, dimpotrivă, motivația unor înalte performanțe, stimulează sentimente de participare și responsabilitate pentru munca depusă. Atmosfera umană pozitivă de la locul de muncă este ea însăși un motivator al performanței.

Din aceste constatări au fost derivate noi tipuri de tehnici de organizare, al căror obiectiv era asigurarea unui climat uman pozitiv de muncă. S-a născut o *politică* a relațiilor umane. Conducerea întreprinderii a fost convinsă că investiția în om este extrem de rentabilă. Cu eforturi economice reduse se pot obține rezultate spectaculoase. În cadrul acestei noi orientări, conducerile întreprinderilor au început să-și asume funcții sociale tot mai largi. În capitalismul clasic, relațiile dintre angajați și patroni erau strict contractuale. Dincolo de ce trebuia fiecare să dea și să primească, între cele două părți nu mai era presupusă nici o obligație de tip social sau moral. Printr-o serie de acțiuni de ordin social: cantine, creșe, organizarea timpului liber, asigurarea de locuințe, sprijin la nevoie, conducerea întreprinderilor capitaliste spera să

obțină atașamentul muncitorului, o atitudine pozitivă, „loială” față de întreprindere. Rezultatele cele mai spectaculoase ale politicii relațiilor umane s-au dovedit însă la locul de muncă. În mod special stilul de conducere a fost regândit, el reprezentând o variabilă cheie a atmosferei umane. Nu este întâmplător că programele de promovare a relațiilor umane au urmărit în mod special o schimbare substanțială a stilului de conducere. În locul șefului „mină de fier”, care își făcea un titlu de glorie din afirmarea autorității cu mijloacele cele mai dure ale puterii, prin severitate, atitudine necruțătoare, prin utilizarea promptă a sancțiunilor, care considera păstrarea distanței sociale ca o condiție indispensabilă disciplinei și autorității sale, un nou model de șef a fost promovat: șeful apropiat, prietenos, înțelegător, care respectă pe cei cu care lucrează, caută să le creeze motivații, explicându-le, convingându-i. Atmosfera de teamă este înlocuită cu alta, deschisă, bazată pe respect și înțelegere reciprocă.

Din punctul de vedere a ceea ce ne interesează pe noi, orientarea relațiilor umane a făcut un mare pas înainte. Prin lupta clasei muncitoare, începuse, progresiv, să fie asigurate condiții normale de muncă. Riscul accidentelor, condițiile fizice neplăcute au fost din ce în ce mai supuse controlului. Politica relațiilor umane încearcă să umanizeze mediul uman al muncii, una dintre componentele cele mai importante ale acesteia. Cel puțin în sfera relațiilor cu ceilalți oameni, principiul introdus s-a dovedit a fi durabil. De atunci el s-a dezvoltat și s-a amplificat, experimentându-se noi forme și modalități de interacțiune între oameni în procesul activității, bazate pe descoperirile din științele sociale și umane, menite să asigure o creștere simultană și intercorelată a performanțelor și a satisfacției umane.

Divergența dintre satisfacție și performanță am putea să o considerăm a fi caracteristica unei faze primitive atât a dezvoltării tehnologiei, cât și a societății. Din punct de vedere social, un sistem opresiv în raport cu masa de muncitori, cum a fost sistemul capitalist clasic, putea să-și imagineze, la nivelul incipient al revoluției industriale, forme de organizare tehnică a muncii indifferente la om, centrate numai pe performanța productivă directă. Sistemul social deținând mijloace opresive suficient de puternice, putea asigura acceptarea de către populația muncitoare a unor munci profund degradante, fără reacții de împotrivire majore. Dezvoltarea socială, economică și culturală a schimbat poziția omului în sistemul de valori, inclusiv a ridicat spectaculos nivelul său

de aspirații. Ceea ce era acceptabil, sau mai precis zis tolerabil un secol în urmă, a devenit acum depășit. Situația degradantă a muncii stârnește reacții negative tot mai violente, cu consecințe distructive asupra sistemului productiv. Factorul uman devine din acest punct de vedere un element care nu mai poate fi ignorat. În plus, dezvoltarea sistemului tehnologic îl face nu numai mai eficient, dar, ca orice sistem complex, și mai vulnerabil. Exigența unei armonii între toți factorii producției, inclusiv cel uman, devine din ce în ce mai acută. Acestea sînt rațiunile pentru care omul *devine* o resursă tot mai importantă din punct de vedere productiv. Multe cercetări întreprinse în ultimul timp încearcă să determine cu precizie contribuția pe care gradul de satisfacție în muncă o aduce la creșterea performanțelor, a eficienței generale a muncii. Avem în minte un exemplu surprinzător prin exactitatea calculului. Doi cercetători au pornit de la analiza eficienței activității într-un sistem bancar. Ei au măsurat la un mare număr de funcționari de bancă, pe de o parte, gradul lor de satisfacție în muncă, și față de instituția în care lucrează, iar pe de altă parte, diferitele componente ale performanței lor care ar putea fi afectate de gradul de satisfacție în muncă. De exemplu: numărul de erori, greșeli făcute în activitatea curentă. Eroarea este umană, ea însă costă și se pot calcula pierderile diferitelor tipuri de erori. Absenteismul afectează de asemenea eficiența generală a muncii. Fluctuația, schimbul locului de muncă, prezintă un cost ridicat pentru întreprindere: operațiile de angajare și de lichidare a contractelor, de selecție profesională și de formare, perioadele de randament scăzut ce urmează angajării și precedă plecarea într-o altă întreprindere. Tensiunile și conflictele de muncă pot fi și ele, printr-o serie de efecte, calculate în pierderi de eficiență. Toate aceste fenomene negative sînt într-o măsură semnificativă generate de insatisfacția în muncă. Reușind să determine empiric impactul satisfacției asupra acestor fenomene (apoi asupra eficienței muncii), autorii au calculat cu destulă exactitate efectul eficienței asupra creșterii satisfacției omului în activitatea sa. Astfel, în cazul celor 183 de funcționari de bancă analizați, creșterea cu o unitate standard a gradului de satisfacție în muncă duce la o creștere semnificativă a eficienței muncii: într-un an de zile, cu aproape 200.000 \$.

Nu este întîmplător că în ultimele decenii sociologii din toate țările sînt din ce în ce mai interesați în utilizarea *factorului uman* ca sursă de ridicare sensibilă a eficienței muncii.

Dincolo de disputele ideologice și politice stîrnite de la început în jurul orientării relațiilor umane, contribuția acesteia la introducerea unui climat civilizat în sfera muncii este incontestabilă. Munca în sine nu a fost însă modificată de tehnicile relațiilor umane, ci doar atmosfera socială și interpersonală. Activitatea propriu-zisă a rămas aceeași, modelată de principiul taylorist al muncii simplificate. Ba mai mult. S-a considerat că faza actuală a tehnologiei este organic legată de sistemul taylorist de organizare al producției, de un tip deci de activitate caracterizată predominant prin rutină, standardizare, calificare scăzută. Doar în perspectiva automatizării se spera să se realizeze și în această privință o revoluție profundă. Prin anii '50, se considera în mod aproape unanim că automatizarea va elimina muncile de rutină, slab calificate, înlocuindu-l pe om din funcțiile de execuție rutinieră și oferind acestuia doar activități complexe înalt calificate de proiectare și întreținere. Curînd a devenit însă evidentă fragilitatea unei asemenea soluții. În primul rînd, automatizarea nu ne mai pare acum un proces care va cuprinde în viitorul apropiat întreaga activitate productivă. Ritmul automatizării este destul de ridicat, dar acum știm că vor trebui încă multe decenii pentru ca aceasta să devină un principiu tehnic general. În al doilea rînd, consecințele pozitive ale automatizării ne par acum a fi fost supraevaluate. De multe ori, automatizarea nu face decît să elibereze forța de muncă din procesele productive automatizate, orientînd-o spre sferele care nu sînt încă automatizate sau, principial, nu pot fi. Din aceste două motive, automatizarea nu pare să modifice spectaculos dramatic într-un viitor apropiat conținutul propriu-zis al muncii. Automatizarea nu reprezintă deci o soluție *actuală* pentru caracterul tehnologic alienant al muncii.

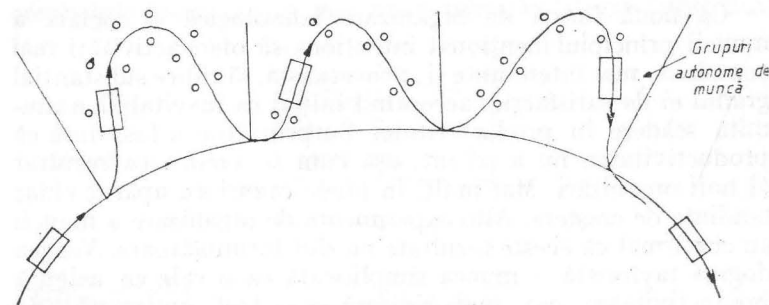
Prin anii '60 a început să devină tot mai clar că societatea industrială dezvoltată se apropie de un nou tip de criză de mari proporții: un decalaj în creștere între calitatea vieții în sfera muncii și calitatea vieții în afara muncii. Datorită creșterii economice și deci a creșterii rapide a standardului economic de viață, datorită dezvoltării sociale și culturale — creșterea nivelului de școlaritate, avansul sistemelor de difuzare de masă a culturii — viața omului a devenit din ce în ce mai colorată, mai variată, mai interesantă. A crescut sensibil calitatea umană a timpului liber, a tuturor activităților exterioare muncii. În raport cu acestea, sfera muncii, deși a cunoscut și ea modificări pozitive sensibile, a tins să rămînă relativ în urmă. Lucru care se referă mai puțin la con-

dițiile fizice și social-umane ale muncii, cât la sfera conținutului propriu-zis al acesteia. Activitățile de muncă devin, comparativ cu cele din sfera timpului liber, mai stereotipe, mai insatisfăcătoare uman. Sînt specialiști care prevăd, dacă soluții radicale nu vor fi găsite, o *criză umană profundă* a sistemului industrial actual avînd drept sursă frustrarea tot mai ridicată a omului în raport cu munca sa, o respingere în creștere a activității de muncă. Simptomele acestei crize apar cu claritate în mod special la tînăra generație. Tinerii, încercînd să se integreze în muncă, resimt un profund șoc datorat acestui decalaj la care ei sînt mult mai sensibili decît generația matură. După o adolescență petrecută în școală, asociată cu posibilități economice, sociale și culturale apreciable ce oferă o viață plină de culoare, de speranță, tinerii acceptă cu multă dificultate un loc de muncă ce nu le promite satisfacții. A lucra săptămîni, luni, ani la o linie de asamblaj, a face de la tinerețe și pînă la pensie aceleași lucruri nu mai reprezintă o perspectivă cît de cît atractivă. În multe țări capitaliste dezvoltate a apărut problema șomajului voluntar: tineri care preferă să trăiască din expediente decît să accepte o muncă neinteresantă. O altă patologie-problemă: fluctuația. Tînărul își schimbă mereu locul de muncă în speranța că va găsi pînă la urmă ceva care să i se potrivească, să fie la nivelul capacităților și cunoștințelor sale. Reacții de frustrare: creșterea absenteismului, conflicte de muncă, recursul la compensări cum sînt alcoolul, drogurile, religia, sexualitatea excesivă etc.

Și nu întîmplător, prin anii '60, în țările cele mai dezvoltate economic (Suedia, Norvegia) s-a declanșat un nou tip de căutări. O nouă soluție a început să fie explorată legată de *îmbogățirea muncii*.

Unul dintre experimentele care, datorită noului tip de abordare propus a rămas exemplu clasic de îmbogățire a muncii, a avut loc prin anii '60 în Suedia la marele grup producător de mașini Saab-Scania. Sociologii și psihologii solicitați să găsească o soluție la problema alienării tehnologice și-au imaginat un nou mod de organizare a muncii chiar a activității de asamblare a mașinilor, punctul considerat a fi critic pentru principiile tayloriste pe care întreaga industrie era bazată. Pînă în acel moment, peste tot în lume, asamblarea mașinilor sau a marilor lor părți componente (motorul, de exemplu), se realiza pe linia de asamblaj, de tip taylorist. Specialiștii au încercat o alternativă care a devenit cunoscută sub denumirea de „grupuri autonome de muncă”. Păstrînd

sistemele tehnice utilizate în activitatea de asamblaj, noua organizare a muncii merge pe formarea unor grupuri restrînse de muncitori (10—15 de regulă) care să realizeze integral activitatea de asamblare în vechiul sistem, realizată de un număr mult mai mare de muncitori.



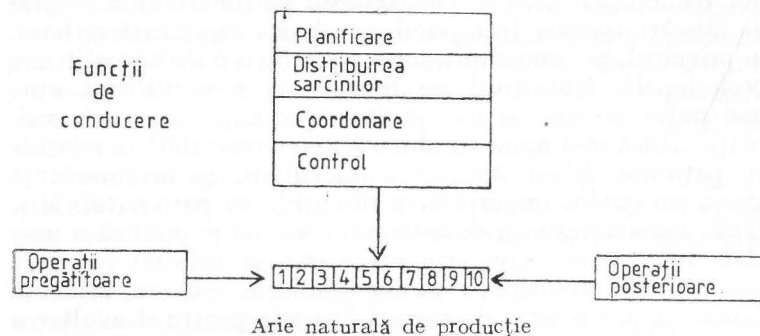
În această variantă, linia de asamblaj prezintă cîteva „bucle” în care grupuri autonome de muncă realizează integral, independent de celelalte, întreaga activitate. Acest nou mod de organizare oferă muncii cu totul diferite decît cel din sistemul clasic. În primul rînd, munca devine mai complexă, mai interesantă, necesitînd un grad mult mai ridicat de calificare. Sarcina globală — asamblarea unei mașini, sau a unui important subansamblu al acesteia, nu mai este realizată de un număr mare de muncitori, fiecare făcînd doar o operație sau un grup redus de operații, ci de către un grup mult mai redus de muncitori. Să ne imaginăm, că în această nouă situație, doi muncitori se ocupă de realizarea instalației electrice, alți doi de instalarea motorului, unul de transmisie, alții de caroserie și de tapițerie. Munca fiecăruia dintre ei devine mult mai complexă, cerînd nu numai un grad ridicat de calificare, dar și de responsabilitate. În al doilea rînd, sistemul social de organizare a muncii este foarte diferit. Grupurile sînt *autonome*. Ele se autoorganizează: membrii grupului stabilesc ei înșiși distribuția sarcinilor. Diviziunea muncii, stabilită în vechiul sistem ierarhic, este de data aceasta *organică*. Ea se realizează de către grup, în mod flexibil, în funcție de capacitățile, talentele, preferințele lor și, desigur, și de necesitățile procesului productiv. Coordonarea muncii, este realizată de către membrii grupului. Grupul răspunde integral de calitatea muncii sale. El realizează controlul și ia măsuri de asigurare a unui nivel corespunzător al produ-

selor. Este aici un principiu nou, responsabil de organizare, fapt pentru care nu întâmplător noua experiență este cunoscută și sub denumirea de *grupuri autonome de muncă*. Obiective suficiente de complexe ale producției sînt atribuite unor grupuri organizate în mod autonom, răspunzînd colectiv de realizarea acestora.

Ca nouă formă de organizare tehnologică și socială a muncii, principiul menționat intenționa să ofere activități mai complexe, mai interesante și, prin aceasta, să ridice substanțial gradul ei de satisfacție, acceptînd inițial ca inevitabilă o anumită scădere în productivitate. Surprinzător a fost însă că productivitatea nu a scăzut, așa cum se credea ca rezultat al noii organizări. Mai mult, în unele cazuri au apărut chiar tendințe de creștere. Alte experimente de organizare a muncii au confirmat că aceste rezultate nu sînt întâmplătoare. Vechea dogmă tayloristă — munca simplificată ca o cale ce asigură productivitatea cea mai ridicată — a fost infirmată. Se poate realiza o productivitate ridicată a muncii promovîndu-se principiul alternativ, al muncii îmbogățite. Acest nou principiu s-a dovedit a avea și alte avantaje. El oferă posibilitatea unui sistem de muncă mult mai flexibil. În grupurile autonome, diviziunea sarcinilor este adaptată necesităților activității depuse, accentul căzînd pe policalificare. Promovarea principiului muncii îmbogățite va duce cu siguranță la schimbări de-a dreptul revoluționare în organizare. Vechile diferențieri profesionale rigide, acompaniate inevitabil cu subutilizarea forței de muncă (contabilul face numai contabilitate, magazionerul numai primește și livrează marfa), sînt în foarte mare măsură eliminate. Organizarea și conducerea „din afară”, în care muncitorul este forță de muncă „utilizată”, fiecare fiind subordonat și executant, e înlocuită în mare măsură cu organizarea făcută „din interior”, cu autoconducerea. Fiecare individ, fiecare grup își organizează și coordonează singur munca, crescînd pe această cale responsabilitatea pentru obiectivele generale.

Îmbogățirea muncii, pentru a fi efectivă, trebuie să se realizeze atît pe „orizontală”, cît și pe „verticală”. Pe orizontală se prevede în primul rînd o *lărgire* a ei. Fiecare post de muncă urmează a primi o varietate mai largă de operații. Se preconizează ca lărgirea muncii să se realizeze pînă cînd ea cuprinde o *arie naturală de producție*. Persoana sau grupul primesc ca obiectiv de realizat fie un produs, fie un component suficient de complex și de clar delimitat al acestuia.

De asemenea sînt incluse și operații *pregătitoare* muncii — planificare, organizare, aprovizionare etc. — cît și operații *posteriore* muncii — finisaj, testare, control de calitate, relații cu beneficiarul. Îmbogățirea muncii este completată și pe verticală. O serie de activități de conducere — planificarea, diviziunea și distribuirea sarcinilor, coordonarea activității, controlul — sînt în cît mai mare măsură delegate grupului.



Promovarea principiului muncii îmbogățite pune o problemă teoretică mai generală: relațiile dintre tehnologie și organizarea socială. Timp de multe decenii, în sociologia industrială a dominat o filosofie a determinismului tehnologic strict. Această filosofie nu este un mod de gîndire al cîtorva teoreticieni izolați de practica socială. Dimpotrivă, ea se găsește difuzată în diferite forme ale practicii reprezentînd ideologia ei. Conform unei astfel de filosofii, tehnologia are o dinamică proprie, independentă de cadrul social în care se desfășoară. Respectiva dinamică nu cunoaște alternative. Calea pe care a mers este singura posibilă. Fiecare etapă a tehnologiei generează un mod special de organizare a muncii care este un produs pasiv, neavînd nici o influență asupra tehnologiei ca atare. Sistemul industrial actual, bazat pe diviziunea de tip taylorist, reprezintă complementul inevitabil al unei etape de evoluție a tehnologiei: *mașinismul în fază pre-automatistă*. Această filosofie s-a dovedit a fi inadecvată. Multe studii sociologice au argumentat că relația dintre tehnologie și societate este mai complexă. Între ele există o interdependență, o determinare reciprocă, iar nu o relație cauzală univocă. Este mai presus de orice îndoială că tehnologia își are logica sa; că există anumite faze de evoluție care nu pot fi nici sărite și nici inversate, dar fiecare reprezintă mai degrabă un set de posibilități de organizare

tehnologică, decît o structură concretă unică. Sistemul social, cu exigențele sale proprii, selectează o anumită posibilitate, dezvoltînd-o. O serie de studii de istorie socială au scos în evidență faptul că reorganizarea tehnologică ce a pus bazele sistemului industrial așa cum există el în prezent, nu a fost rezultatul imperativului creșterii productivității muncii, profitînd de o nouă posibilitate tehnologică — o evoluție pur tehnologică deci —, ci răspunsul patronatului la o serie de mișcări sociale. Întreprinderea clasică capitalistă se baza, în principal, pe muncitorii-meșteșugari cu o înaltă calificare profesională. Muncitorii necalificați sau semicalificați erau mai puțin prezenți și mai puțin importanți. O asemenea situație dădea însă muncitorului o putere apreciabilă în relațiile cu patronul. Ei se știau greu înlocuibili. Și în consecință aveau un cuvînt important în discuțiile cu patronatul. Mișcările muncitorești au dovedit forța socială și politică a unei clase muncitoare care, prin calificarea sa ridicată, controla procesul de producție. Studiile amintite scot în evidență faptul că într-o serie de ramuri cruciale pentru dezvoltarea industrială — metalurgie, textile — pentru a submina forța social-politică a muncitorilor, patronatul a recurs la un nou mod de organizare tehnologică, devenit pe atunci posibil, dar care nu era neapărat mai productiv. Avea însă un alt avantaj: se baza pe o masă de muncitori slab calificați, ușor înlocuibili și deci mai ușor de controlat. Aceste studii deci sugerează faptul că întreprinderea industrială actuală nu poate fi înțeleasă numai ca un moment al evoluției tehnologice, dar totodată și ca efect al cerințelor sistemului social capitalist de organizare a producției. Într-o măsură semnificativă, întreprinderea actuală este produsul unei lungi istorii capitaliste. Ea nu este o tehnologie neutră peste care s-a mulat un sistem social de tip capitalist, ci un complex social tehnologic capitalist. Alte studii au sugerat că taylorismul nu s-a dezvoltat întîmplător în primele decenii ale secolului nostru în S.U.A. El a fost un mod de organizare social-tehnologică ce răspundea unor cerințe ale societății americane de atunci. Marea problemă a industriei americane era: cum să integreze rapid și eficace masa uriașă de imigranți, foarte diferiți din punctul de vedere al tradiției industriale, al gradului de calificare (marea majoritate neavînd nici o calificare), cu un nivel scăzut de disciplină, dezrădăcinați social și cultural, caracterizați printr-o mobilitate accentuată. Taylor a oferit soluția cea mai simplă: un sistem productiv astfel organizat încît cei mai mulți muncitori să îndeplinească

operații simple ce pot fi învățate într-un timp scurt și care, totodată, pot fi ușor controlați de către ierarhia patronală. Situația socială actuală a S.U.A. s-a schimbat radical de atunci. Chiar dacă tehnologic am considera că nimic nu s-a transformat, muncitorii actuali au un nivel de școlaritate și, în consecință, și de calificare incomparabil mai ridicat, au aspirații sociale și culturale sensibil diferite decît cele ale imigrantului de acum 50—60 de ani, a cărui singură dorință era cîștigul. Aceste studii sugerează că întreprinderea americană trebuie să abandoneze strategia tayloristă de organizare a muncii și să promoveze un alt tip de organizare care să răspundă unor condiții și cerințe noi ale societății americane.

Principiul muncii îmbogățite apare clar ca un răspuns la noile condiții sociale și culturale. Și este evident că el nu este rezultatul unor schimbări de structură în tehnologie.

Scurta trecere în revistă a principalelor etape de evoluție a teoriilor cu privire la organizarea socială a muncii ne oferă o imagine surprinzătoare. În mai puțin de un secol, întreprinderea industrială a trecut prin mari modificări sociale. Din punctul de vedere al condițiilor de muncă, există un „pattern” al evoluției ce se desprinde cu claritate. În primele perioade, accentul a căzut pe asigurarea unor condiții elementare de muncă (fizice și sociale): venit decent, asigurări sociale, protecție fizică a muncii împotriva riscului de accidente, noxe. Într-o doua fază s-au cristalizat preocupări pentru îmbunătățirea mediului uman al muncii. Întreprinderea a încercat să devină, din punct de vedere social și uman un mediu pozitiv pentru membrii săi. Desigur, în cadrele capitaliste generale. Relațiile interpersonale și în mod special relațiile ierarhice afectate în vechiul sistem puternic de exercitarea manifestă a puterii, cu toate consecințele negative ale acesteia, au fost regîndite. Forme de exercitare a autorității mai umane au fost căutate și promovate. Într-o a treia etapă, conținutul în sine al muncii a devenit temă de preocupare. Căutările au început să se orienteze spre găsirea unor forme de organizare capabile să ofere muncii în sine interesante, stimulative, satisfăcătoare. În ultimii 15—20 de ani în sociologia industrială s-au cristalizat abordări globale ale muncii, privită din punctul de vedere al „actorului” ei. Este punctul de vedere al *calității umane a muncii* sau al *calității vieții de muncă* cum mai este numită. O modificare de atitudine filosofică mai generală s-a petrecut. În filosofia societății tradiționale, munca reprezenta un preț plătit pentru

viață. Ea era un mijloc mai mult neplăcut decât plăcut de a obține cele necesare. Nimeni nu trebuie să se aștepte ca satisfacția în viață, fericirea să poată fi găsită în sfera muncii. Sau și în sfera muncii. Noua filosofie pe cale de a se cristaliza privește munca drept o *parte a vieții* care trebuie să ofere la fel ca toate celelalte sfere satisfacție umană. Calitatea vieții trebuie obținută nu numai după programul de terminare a muncii și în zilele „libere“, în vacanțe. Ea trebuie obținută în toate manifestările vieții. Munca este un mijloc de obținere a bunurilor necesare. Dar ea este totodată viață, timp uman ale cărei potențe de satisfacție și fericire trebuie să fie în egală măsură maximizate. De prin anul 1968, în multe țări problema calității umane a muncii a început să devină o temă de interes special. Se fac cercetări pe eșantioane largi, adesea naționale, în legătură cu calitatea umană a muncii. Aceste cercetări încearcă să depisteze semnificația pentru om a variatorilor componente ale situației globale a muncii. Sint condițiile fizice de muncă satisfăcătoare sau nu? Sint beneficiile economice obținute prin muncă suficiente pentru asigurarea unei vieți decente și demne? Sint ele distribuite în mod echitabil? Este demnitatea umană respectată în sfera muncii? Dar relațiile de colegialitate sint pozitive, afectuoase, bazate pe respect reciproc și grijă sau, dimpotrivă, alienate, afectate de indiferență sau chiar de ostilitate? Sint relațiile de autoritate frustrante, bazate pe exercitarea deschisă a puterii, conflictuale sau bazate pe cooperare, pe înțelegere și responsabilitate, pe respect reciproc? Este munca monotonă, slab calificată, nestimulativă intelectual sau este complexă, presupune un grad ridicat de calificare, solicită imaginația și creativitatea? Este postul de muncă sigur sau domină mereu teama pierderii lui? Există posibilități de obținere a unei munci pe măsura talentelor și capacităților? Asemenea analize caută să evidențieze care sint, în situația globală a muncii existentă la un moment dat, punctele tari și punctele slabe, sursele de satisfacție și cele de insatisfacție; cum variază calitatea umană a muncii la diferitele categorii socio-profesionale: muncitori, țărani, intelectuali... Interesul acestor cercetări nu este numai teoretic, dar și practic. Ele conștientizează problemele existente, mobilizînd energia colectivității în soluționarea acestora. La ora actuală există o amplă legislație a muncii. Standarde minime sint specificate în ceea ce privește securitatea fizică a muncii, a salarizării etc. Se poate prezice cu un grad rezonabil de certitudine că în viitorii ani, noi aspecte importante pentru om ale muncii

sale vor fi reglementate: în sfera relațiilor interpersonale, a conținutului muncii etc. Există specialiști care deja militează pentru *legiferarea calității umane a muncii*. Dintr-un deziderat încă abstract, calitatea umană a muncii tinde să devină rapid un obiectiv operațional, a cărui realizare va fi asigurată nu numai de exigențele active ale colectivității, dar și de posibilitățile tehnologice, materiale, științifice și instituționale aflate ele însele într-o creștere rapidă.

Sîntem în acest moment siguri că predicția făcută de Marx — munca va deveni o necesitate umană fundamentală, un joc liber al omului cu natura, o sferă a afirmării și împlinirii capacităților sale creative — este nu numai corectă, dar ea se află deja într-un proces de cristalizare în care următoarele cîteva decenii vor fi decisive în realizarea ei.

6. DEMOCRAȚIA ȘI CALITATEA VIEȚII

Anii '30 au fost pentru întreaga umanitate o sursă de experiențe contradictorii, dar fundamentale. Dezvoltarea economică a capitalismului de după primul război mondial, cu excepția anilor de criză economică, a generat o viziune îngust „perfecționistă“ asupra societății capitaliste. Incredibila criză economică din anii 29—32 a fost însă de natură să zguduie din temelii încrederea în capacitatea capitalismului de a oferi o cale eficientă de dezvoltare socială, relansînd interesul pentru proiectul socialist. Redresarea a fost nu mai puțin rapidă.

Tot spre sfîrșitul deceniului '3, o altă sursă de îngrijorare devine predominantă: fascismul. Ascensiunea rapidă a dictaturilor fasciste în Italia și Germania, orientarea lor expansionistă din ce în ce mai evidentă, informațiile din ce în ce mai neliniștitoare despre „ororile“ pe care se baza noul tip de conducere socială au produs asupra întregii lumi un șoc. Una dintre consecințele importante, deși puțin cunoscute, ale reacției față de fascism a avut loc în domeniul științelor sociale: dezvoltarea unui interes masiv și crescînd pentru democrație. Țările capitaliste dezvoltate din acea epocă se simțeau confortabil în ideologia democrației politice burgheze pe care o afixau ostentativ: vot universal, alegeri libere, debateri publice ale programelor guvernamentale, presă liberă etc. Opusul democrației părea a fi o stare mai mult de ordinul trecutului, comparabilă cu sistemul politic feudal. Fascismul a prezentat o formă de conducere socială nedemocratică,

autoritară, în formele sale extreme cele mai violente, greu de imaginat. Consecințele catastrofale ale unui asemenea tip de conducere deveneau tot mai evidente, stîrnind continuă dezaprobare. În acest context, în interiorul științelor sociale a început să se cristalizeze o problemă ce devenea din ce în ce mai stînjenitoare pentru iluziile democrațiilor occidentale. Astfel, dacă conducerea politică la nivel național avea loc în anumite forme democratice, conducerea sistemului economic la toate nivelele sale medii și inferioare era tipic autoritară. Capitalistul își conduce în mod autoritar întreprinderea. Întreaga structură ierarhică a întreprinderii se caracteriza printr-un stil de conducere tipic autoritar. Și pe atunci, conducerea autoritară în sistemul industrial, sfera cea mai importantă a societății capitaliste, era considerată ca singura posibilă. Societatea capitalistă era deci bazată pe o profundă contradicție: conducere democratică parlamentară la nivel politic (și nu discutăm aici gradul de profunzime și problemele democrației politice de tip burghez) — conducere autoritară în întreprinderi, unitățile sociale cele mai importante ale societății industriale.

Psihologi, sociologi, psihologi sociali, antropologi au început, în acea perioadă de sfîrșit a anilor '30, să reflecteze în mod sistematic asupra problemelor conducerii autoritare și democratice; să analizeze în profunzime multiplele efecte sociale și umane pe care le au aceste două mari tipuri de conducere. Pînă atunci, problematica democrației-autoritarismului reprezenta monopolul politologilor, al științei politicii, fiind elaborată mai mult cu mijloace ideologice decît științifice riguroase. Interesul crescînd al științelor sociale și umane pentru caracterizarea stilurilor de conducere la diferite niveluri de organizare a vieții sociale a condus la multiple experimente sociale, la selectarea unor exemple de natură a explica și clarifica trăsăturile proprii acestora, unor modele-cadru. Astfel, în sociologie, un prim experiment inițiat în această privință a fost cel care pornea de la stilul de conducere a grupului uman. Pentru o analiză a mecanismelor și consecințelor sociale și umane ale conducerii de tip autoritar și democrat, simplificînd foarte mult problema, ajungem la un model în care o mulțime de procese colaterale sînt eliminate, reprezentate de *grupul uman*. De fapt, acest model nu este unul artificial, ci dimpotrivă, reprezintă o realitate foarte răspîdită. Peste tot, activitățile umane se realizează în grupuri. Dacă nu ne gîndim mai departe decît la sistemul industrial, unitatea de bază a acestuia, în cele mai multe

cazuri, este nu muncitorul, ci grupul de muncă. Cum sînt grupurile conduse? În industria societăților capitaliste, stilul de conducere tipic al grupurilor de muncă industriale era cel autoritar. Și nimănui nu-i putea trece prin minte că lucrurile ar putea sta altfel.

În 1938, un grup de psihologi sociali, mulți dintre ei refugiați din Germania fascistă în America, lansează un larg program de cercetări teoretice și empirice asupra stilurilor de conducere. Este grupul condus de cunoscuții psihologi sociali Lewin, Lippitt și White. Experimentul din cadrul acestui program de cercetări avea ca obiect tocmai analiza stilurilor de conducere în grupurile de muncă. Cercetătorii au utilizat grupuri de copii organizate în așa fel încît să simuleze grupurile de muncă de tip industrial. Grupurile de copii produceau modele de vapoare. Atenția cercetării se centra asupra stilurilor de conducere și a variațiilor lor efecte în grupul de muncă. Trei stiluri de conducere au fost considerate aici: autoritar, democrat și permisiv. Stilurile de conducere au fost definite prin *tehnicele de luare a deciziilor* considerate a fi fundamentale pentru profilul lor, eliminîndu-se pe cît posibil alte caracteristici care ar fi complicat excesiv de mult procesele sociale. Stilul autoritar de conducere este caracterizat prin faptul că șeful grupului, instructorul, realiza singur, fără nici un fel de consultare cu grupul de copii, funcțiile de conducere: el stabilea modelul de vapor care urma să fie produs de către copii, fixa sarcini pentru fiecare membru al grupului, coordona activitatea, supraveghea și controla activitatea grupului. Conducătorul democrat utiliza un sistem de participare a membrilor grupului la luarea deciziilor: grupul alegea modelul de vapor de realizat, copiii stabileau și își repartizau sarcinile, se coordonau reciproc în procesul activității comune. Conducătorul permisiv lăsa grupul să se organizeze în mod spontan. Copiii făceau ce voiau și cum voiau, fără ca instructorul să intervină activ în organizarea procesului de conducere a grupului. Deosebiriile dintre stilul democrat și cel permisiv rezidă aici în faptul că, dacă în primul caz participarea grupului la decizii este organizată și structurată de către instructor, în cel de-al doilea caz, instructorul rămînea deoparte, în umbră, intervenind cît mai puțin cu putință, lăsînd pe copii să se descurce singuri, să facă ce vor. O grijă deosebită s-a avut ca stilurile să se diferențieze *numai* prin ceea ce au ele definitiv: procedeele de luare a deciziilor.

Experimentul urmărea să identifice efectele multiple ale stilurilor de conducere atât asupra productivității muncii, cât și asupra „climatului” acestuia, a stării de satisfacție a membrilor participanți. Din punctul de vedere al productivității, măsurată simplu prin numărul de modele de vapoare realizate de către fiecare grup, deși se aștepta ca o conducere autoritară să fie asociată cu performanțe mai ridicate (dogma pe care întreaga organizare a întreprinderii capitaliste se întemeia) rezultatele experimentului au fost surprinzătoare. Grupurile conduse democrat au prezentat o productivitate a muncii similară cu cele conduse autoritar, dacă nu chiar cu unele tendințe de performanțe mai ridicate. După cum se aștepta de la început, grupurile conduse permisiv s-au caracterizat prin performanțe semnificativ mai scăzute. Cu acest prilej, au ieșit în evidență și mecanismele prin care cele două stiluri de conducere — autoritar și democrat — acționează asupra performanțelor. Conducerea autoritară asigură o performanță ridicată prin utilizarea puterii ierarhice prin control și sancțiuni. În cazul experimentului descris, în grupurile conduse autoritar, apărea o fluctuație marcată a performanței în funcție de prezența sau absența instructorului. Când acesta era în sală, copiii lucrau intens ca după ieșirea acestuia, atmosfera să se destindă, grupul încetinindu-și ritmul de lucru. Conducerea democratică susține o performanță ridicată nu prin mijlocirea puterii ierarhice, a sancțiunilor, ci mai mult prin intermediul motivării acestora, al convingerii, al interiorizării responsabilității. Aceasta este explicația faptului că în cazul grupului condus democrat, prezența/absența conducătorului nu influența performanța. Copiii lucrau în același ritm, atmosfera era la fel de destinsă, dar caracterizată prin lucru ritmic, indiferent dacă instructorul era prezent sau nu. Cele mai dramatice diferențe între stilurile de conducere au fost însă înregistrate în ceea ce privește atitudinea față de muncă, starea de satisfacție cu activitatea depusă. Copiii conduși autoritar au manifestat un grad de satisfacție cu participarea lor la activitatea de construire de navomodele semnificativ mai redus decât cei conduși democrat. Solicitați să-și exprime la sfârșitul experimentului intenția de a continua sau nu participarea la o activitate de acest gen, copiii conduși autoritar au fost într-o măsură mult mai mică tentați să o facă decât cei conduși democrat. Conducerea autoritară este deci frustrantă, îndeosebi, prin exercitarea deschisă a puterii, prin diferențierea netă dintre funcțiile de conducere și cele de execuție. Și în

această privință, o mică surpriză a experimentului. Este conducerea permisivă mai satisfăcătoare pentru grupul condus decât celelalte două conduceri? Mulți ar fi tentați să răspundă pozitiv. Experimentul nu a susținut însă o asemenea așteptare, grupurile conduse permisiv s-au dovedit a fi cele mai insatisfăcătoare. Explicația e următoarea: permisivitatea a generat o activitate dezorganizată. Copiii au avut o experiență negativă a incongruenței, a lipsei de organizare, a dificultăților de cooperare într-o activitate care să ducă în mod eficient la rezultatul dorit. Libertatea, am spune noi, este o sursă esențială de satisfacție umană, dar nu atunci când este asociată cu dezorganizarea. Dezorganizarea conduce, nu mai puțin decât o conducere forțată, la frustrare, la un sentiment specific de neputință.

În anii ce au urmat acestui experiment, s-au acumulat rapid o mulțime de cercetări asupra stilurilor de conducere democrat și autoritar. Rezultatele au confirmat concluziile ce au fost degajate din acel prim experiment. Ele au dus la o modificare fundamentală de atitudine în sociologia industrială. Stilul autoritar de conducere s-a depreciat tot mai mult atât din punct de vedere teoretic, cât și practic. El s-a dovedit a fi asociat cu o mulțime de efecte negative, în muncă, profund indezirabile pentru individ dar și pentru colectivitate. Dacă luăm cazul grupurilor de muncă din sistemul industrial, au fost identificate efecte ca: nivel cronic, scăzut, de satisfacție cu munca (altfel spus nu poți obține un grad ridicat de satisfacție în muncă în condițiile unei conduceri de tip autoritar), grad scăzut de interiorizare a obiectivelor generale (stilul autoritar este asociat cu o atitudine alienată față de muncă, dezinteres, nivel scăzut de responsabilitate); nivel crescut al conflictelor și tensiunilor interpersonale; fluctuație, absenteism. Dimpotrivă, stilul de conducere democrat este caracterizat prin crearea unei motivații interioare a muncii, prin interiorizarea obiectivelor generale, un grad ridicat de responsabilitate, o atmosferă destinsă, pozitivă, cooperativă a grupului. Totodată, acumularea de numeroase cercetări, cât și activitățile practice de difuzare a metodelor democratice de conducere au demonstrat că un asemenea stil este nu numai *dezirabil*, dar și *realizabil* în condițiile sistemului industrial modern.

O largă mișcare de democratizare a conducerii în sistemul industrial s-a conturat astfel după cel de-al doilea război. Ea s-a manifestat în forme și cu limite specifice în țările capitaliste; s-a afirmat deschis, cu forță, în țările socialiste.

Putem spune că *democratizarea la toate nivelele conducerii societății* reprezintă unul dintre procesele definitorii ale acestui sfârșit de secol. Nu numai conducerea grupurilor de muncă, dar și conducerea întreprinderilor, conducerea tuturor unităților sociale manifestă puternice tendințe de democratizare. Cauza este dublă: atât exigența creșterii performanțelor, cât și cea a creșterii calității vieții. Astfel, toate studiile întreprinse în ultimele decenii scot în evidență capacitățile deosebite ale stilului democratic de a genera performanțe ridicate. Pe de o parte, el generează *posibilități* superioare, profunde *de motivare*. Munca forțată, silită, nu este capabilă să producă performanțe superioare, ci doar mediocre. Doar o muncă făcută „din proprie inițiativă”, cu sentimentul responsabilității, poate atinge cote calitative maxime și randament sporit.

Pe de altă parte, *democrația* este o *tehnică de decizie* cu înaltă eficiență social-umană. Mica întreprindere tradițională putea fi condusă într-un mod autoritar de către patronul său. Marile sisteme industriale actuale nu mai pot fi conduse în mod eficient de către o singură persoană. În multe cazuri, o conducere „unipersonală” pare chiar a fi absurdă în condițiile societății moderne. Imposibilă chiar. Conducerea colectivă care reunește contribuția unui număr mare de specialiști, de diferite formații, din diferite puncte ale sistemului industrial reprezintă o necesitate imperioasă a însăși structurii ei. Ea este singura capabilă să asigure o conducere competentă. În plus, democrația înseamnă un permanent feed-back, corecție reciprocă, confruntare a punctelor de vedere, perfectibilitate continuă a activităților, în ultimă instanță. Ea este remediul cel mai eficace împotriva anchilozării, rutinizării, a persistării absurde în soluții eronate. Stilul de conducere democrat are câteva caracteristici care l-au impus net: flexibilitate, orientare creativă, deschidere la feed-back, capacitate rapidă de corecție, asigurarea unei motivații înalte a performanței.

O veche zicală furnizează aici un argument interesant: „mai multe capete sînt întotdeauna mai bune decît unul singur”. Proverbul reprezintă cristalizarea unei înțelepciuni colective practice. Prin ea însăși, ea nu înseamnă o garanție absolută a adevărului. Preocupările actuale legate de promovarea tehnicilor democratice au repus problema performanțelor gândirii individuale și a gândirii colective. Care dintre acestea este mai bună? Mai corect formulată întrebarea ar suna astfel: care dintre cele două tipuri de „gîndire” este

asociată cu o probabilitate mai ridicată de a forma soluțiile cele mai bune? Tot în mentalitatea tradițională există și o estimare contrară zicalei citate mai sus. Gîndirea colectivă era asociată cu mediocritatea, cu „aducerea la un numitor comun”, prin aplatizare, prin eliminare a ideilor de excepție. Chiar dacă ea ar fi capabilă să excludă cu o probabilitate mai ridicată erorile, soluțiile proaste, ea exclude totodată și pe cele de excepție. Marile idei din știință și filosofie sau artă, foarte rareori, dacă vreodată au fost un produs colectiv. Ele au reprezentat de fapt creații ale unor personalități de excepție. Și nu de puține ori au întîmpinat o puternică rezistență din partea „masei”, a majorității. Acest din urmă argument în favoarea gîndirii individuale, a superiorității sale potențiale poate fi luat în seamă doar în anumite situații. Altfel, s-ar putea contraargumenta prin multe exemple ce se desprind din structura și funcțiile științei contemporane faptul că, spre deosebire de știința clasică, aceasta devine din ce în ce mai mult un elaborat colectiv. Un sociolog american al științei, De Solla Price, într-o celebră lucrare a sa, *Știința mică, știința mare*, înregistrează o mutație fundamentală ce are loc în știința actuală: de la „știința mică”, produs al cercetătorilor izolați, lucrînd mai mult „artizanal” în singurătatea modestelor lor laboratoare, la „știința mare” actuală. Rezultatul unor sisteme sociale complexe, ale echipelor multidisciplinare, al diferitelor instituții care produc noi adevăruri într-o manieră nu chiar străină sistemului industrial. Este clar că gîndirea actuală beneficiază din ce în ce mai mult de acumulările rapide întreprinse, absorbînd, prin multiplele ei canale de comunicare și informare, substanța dezvoltării sale. Dar, pînă la urmă, nu aceasta este problema. Desigur, oamenii de știință individuali sînt cei care dezvoltă știința, producînd noile idei ce vor revoluționa și în viitor înțelegerea lumii și a noastră înșine. Dar marile sisteme sociale care caracterizează tot mai mult societatea actuală nu mai pot fi conduse în mod individual, chiar de persoane excepțional dotate. Conducerea colectivă, democratică, reprezintă fără doar și poate o cerință și o garanție solidă totodată a calității și eficienței întregii activități. Studiile empirice au demonstrat, prin experimente ingenioase, faptul că gîndirea colectivă are șanse ridicate de a fi mai creativă decît cea individuală, mai flexibilă, de a se apropia mai mult de soluțiile cele mai bune, de cerințele practicii sociale actuale. Problema este însă a cristalizării instrumentelor proprii: *cultura democrației*. Gîn-

superioare. Pentru ca potențialitatea să devină actualitate este nevoie de cristalizarea formelor proprii de desfășurare, cât și de interiorizarea acestora de către toți participanții.

În ultimul timp a devenit însă tot mai evident faptul că democrația este impusă nu numai de exigențele unei organizări eficiente și raționale. Una dintre marile descoperiri ale gândirii actuale este că, la nivel social, colectiv, democrația reprezintă singura bază a gândirii raționale, instrumentul ei imediat. Nu există raționalitate fără democrație. Totodată însă democrația se dovedește a fi o condiție esențială a calității vieții, un deziderat fundamental al persoanei umane și o precondiție absolut necesară a unei organizări social orientate efectiv și eficace spre maximizarea fericirii colective. Întreaga acumulare din câmpul științelor sociale și umane susțin ideea că o conducere democratică reprezintă un răspuns la o serie de cerințe profunde ale personalității. O persoană matură, echilibrată, dezvoltată, simte efectiv nevoia de a avea un control asupra vieții sale, de a avea un cuvânt de spus în organizarea și conducerea sistemelor sociale din care face parte, de a participa activ și responsabil la organizarea și realizarea tuturor activităților sociale colective în care este angrenată. Omul are nevoie de libertate, nu numai în sensul de a-și putea satisface propriile sale necesități, dar și în sensul de a se integra conștient, în virtutea responsabilității liber asumate în efortul colectiv. Natura umană reacționează negativ față de orice tentativă de constrângere din afară, de impunere împotriva propriei sale voințe. Democrația este, din acest punct de vedere, cadrul natural al manifestării sociale a persoanei. Este forma liberă, bazată pe propria voință și conștiință, prin care individul aderă la viața și activitatea colectivității din care face parte. Din acest motiv, este ușor să înțelegem concluzia multor cercetări care indică faptul că democrația reprezintă una dintre sursele importante ale calității vieții. În diferitele cercetări asupra calității vieții a reieșit cu claritate că gradul de democratizare a conducerii la diferitele nivele ale organizării sociale, macro și micro, la locul de muncă, la nivelul comunității locale, cât și la nivel național — reprezintă unul dintre factorii care determină calitatea vieții, sentimentul de împlinire umană, de fericire. Fericit nu poate fi decât acela care se simte liber, conștient de faptul că poate controla evenimentele din jurul său, că are un cuvânt de spus la desfășurarea problemelor publice. Democrația reprezintă o trăsă-

tură definitorie a omului modern (absența sa generează frustrări, neîmpliniri, alienări grave: prezența sa este o precondiție a satisfacției cu viața, a fericirii), o matrice fundamentală a modului său de viață.

Democrația nu trebuie gândită doar ca o tehnică de conducere. Ea este un mod de viață, un *stil de viață*. Cu câteva decenii în urmă exista încă o dispută aprinsă: *democrație* sau *tehnocrație*. Desigur, disputa avea ca punct central de referință sfera conducerii. Care dintre cele două strategii generale este mai adecvată în condițiile societății contemporane. Disputa teoretică a fost între timp tranșată în favoarea democrației. Nu vom intra în argumentele teoretico-științifice puse în joc. Un alt aspect este însă interesant: faptul că cele două alternative generează moduri de viață total diferite. Și este justificat să ne întrebăm în ce măsură aceste moduri de viață sînt sau nu convenabile, satisfăcătoare persoanei. Într-o societate în care conducerea este realizată de către specialiști, viața omului de zi cu zi ia un aspect programat. El face ceea ce specialiștii decid că este bine, desigur cu tehnici științifice, în interesul colectivității și al fiecărui individ în parte. El își organizează viața așa cum i s-a indicat să o facă pentru a fi fericit. Persoana umană este caracterizată prin pasivitate și disciplină. În plus, ca o consecință neintenționată, dar inevitabilă; se dezvoltă o orientare individualistă puternică. Omul își face datoria realizînd cu conștiinciozitate sarcinile prescrise de specialiști, după care începe viața lui propriu-zisă, satisfacțiile sale căutate în afara participării sociale, *acasă*, în sfera satisfacerii necesităților și a plăcerilor lui strict individuale. În virtutea lucrurilor, un asemenea tip de conducere generează *izolare*, retragere în propria viață strict delimitată de o privatitate și ea în ultimă instanță controlată și programată de către instanțele sociale în numele științei. Într-o societate condusă democratic, profilul modului de viață este diferit. Persoana umană este un centru *activ*, atît în ceea ce privește organizarea propriei sale vieți, cât și în privința variatelor sfere sociale la care el participă într-o formă sau alta. Știința are aici funcția de a formula opțiunile posibile, de a evidenția semnificațiile, consecințele multiple ale lor. Oamenii sînt aceia care aleg, optează. Accentul cade pe responsabilitate, pe cunoaștere și înțelegere. Într-un fel, știința se difuzează ea însăși în masa colectivității, tinde să devină o practică nu strict restrînsă în instituțiile specializate, ci o

practică colectivă, în care toți membrii pot participa activ și creativ. Viața personală capătă o puternică orientare socială. Participarea la conducerea diferitelor sisteme sociale devine o parte componentă a vieții fiecăruia, cu satisfacțiile și împlinirile sale specifice. Participarea socială și viața particulară nu mai este delimitată printr-o barieră netă, ci una mai mult convențională. În aceste condiții, stilurile de viață centrate pe participarea socială — activismul social — sînt tot mai probabile să devină curențe. În acest context, libertatea, ca una dintre necesitățile umane fundamentale, apare într-o lumină mai specificată: nu numai ca libertate a individului de a-și alege propria sa cale de viață, ci și ca posibilitate de manifestare ca ființă socială, ca participant activ la deciderea căilor colective de viață.

În fapt, în ultimele decenii, însăși democrația a început să fie înțeleasă într-o manieră mult mai largă. Democrația burgheză clasică era una politică, strict *reprezentativă*. Ea era realizată prin reprezentanți. Democrația care se conturează tot mai insistent în prezent și ale cărei linii de forță au fost formulate de la început în proiectul socialist de organizare socială, este o *democrație participativă* în toate sferile vieții sociale. Caracterul distinctiv al democrației participative rezidă în două caracteristici: pe de o parte, participarea în multiple forme și modalități, atât directă, cât și indirectă, reprezentativă la conducerea socială, iar pe de altă parte, extinderea formelor democratice de conducere în toate sferile vieții sociale și la toate nivelurile acesteia. Democrația încetează a mai fi o formă exclusiv politică de conducere. Ea pătrunde peste tot. Democrația industrială este o inovație recentă. Cuprinde în ea însăși o revoluționare a conducerii sistemului productiv, bazată pe participare la conducere, începînd cu conducerea grupului de muncă, continuînd cu participarea la conducerea întreprinderii și sfîrșind cu participarea la conducerea economiei naționale. Participarea locală cunoaște de asemenea o dezvoltare extrem de accentuată. Fiecare persoană începe să devină un participant activ la organizarea și conducerea comunității locale în care trăiește. Democrația se extinde ca mod de gîndire, ca mod de raportare reciprocă, ca sistem de valori în toate sferile: în școală, în relațiile dintre elevi, dintre elevi și profesori, în familie, în relațiile cotidiene. Aceasta stă la baza unui proiect de schimbare a lumii în sensul umanizării ei.

7. ROBOȚI SAU OAMENI?

Tot ce ne înconjoară se află într-un proces rapid de schimbare. Tehnologiile utilizate, instituțiile care organizează și reglementează viața socială se modifică fundamental în decursul a cîtorva decenii. Ne așteptăm ca, în următorii ani, umanitatea să treacă prin transformări și mai accentuate decît cele ce au avut loc în ultimul timp. Dar relațiile interumane? Vor cunoaște și ele modificări tot atît de spectaculoase? În ce direcție ne putem aștepta ca ele să se modifice? Multe studii tind să ajungă la concluzia că în această sferă sîntem în prezent într-un punct crucial: două drumuri alternative ne stau în față între care trebuie să alegem. Ele ar putea purta următoarele indicatoare: „modelul mecanicist” și „modelul organic”. Și ca orice călător aflat la răscruce, înainte de a apuca pe un drum sau altul, trebuie să ne lămurim unde duc ele, ce semnifică pentru noi, care sînt pericolele și dificultățile lor reale.

A. De ce n-ar fi oamenii ca roboții? Modelul mecanicist

Tehnologia s-a dezvoltat prin specializare. Să intrăm într-o întreprindere. Una din observațiile care se impun de la început se referă la faptul că întreprinderea este plină nu numai de multe mașini, dar și foarte diferite între ele. Rar se întîmplă ca mai multe mașini să semene, fiecare este concepută pentru a realiza o singură operație sau un grup restrîns de operații: aici un cuptor pentru topirea metalului, dincolo o presă, un strung, o macara, o linie transportoare, un robot care assemblează două piese între ele etc. Dar oamenii? Oamenii sînt aceiași. De la persoana care stă de pază la poartă, la muncitorul de la strung sau dispecerul de la tabloul de comandă. Diferențele exterioare de îmbrăcăminte nu sînt de natură a genera impresia de variabilitate enormă pe care o lasă mașinile. Într-un anume fel, omul este o mașină universală posedînd o gamă foarte largă de operații pe care le poate realiza. El poate fi strungar sau inginer, profesor sau doctor, soț și părinte, spectator la un meci de fotbal sau artist într-o echipă de teatru etc. Cu toate acestea, deși foarte asemănători ca prezențe fizice, în situații diferite, oamenii pot acționa foarte diferențiat. Ei seamănă cu actorii care pot interpreta o mulțime de roluri în piesele diferite ale aceleiași stagiuni: la întreprindere, este dispecer, ajuns acasă, este tată, soț, vecin, prieten, pe stradă, pieton,

la magazin, cumpărător etc. Fiecare situație îi cere un anume comportament pe care el îl învață. Există și roluri foarte specializate pe care, în principiu, orice om le poate realiza dar în condiția unei pregătiri prealabile, a unei specializări mai mult sau mai puțin îndelungate. Cineva se pregătește pentru a deveni doctor, altul profesor, inginer sau maistru. În societățile tradiționale, multe roluri erau distribuite între grupurile sociale după criterii fixe. Cineva se năștea nobil sau iobag, împărat sau supus. Societatea modernă a democratizat foarte mult distribuția rolurilor. Oricine poate visa și poate ajunge, prin efort, în oricare dintre rolurile existente în societate. Desigur, există o evoluție și în ceea ce privește complexitatea rolurilor. Unele din ele devin tot mai elaborate, mai specializate, presupunând un grad ridicat de profesionalizare. Pentru realizarea lor e nevoie de lungi perioade de învățare și din acest motiv ele tind să devină „roluri pe viață”. Dar, principial, nu există bariere de netrecut. Un sociolog căutând caracteristica distinctivă a omului modern propunea a se lua în considerare capacitatea fiecărui individ de a se imagina în orice rol social, în principiu, toate fiindu-i deschise.

Multiplicarea rolurilor pe care omul le are simultan de „jucat” ridică însă o dublă problemă: pe de o parte relația dintre persoane la nivelul unor roluri determinate. Cerințe contradictorii acționează aici. Persoana ca existență unică, cu o viață interioară complexă, cu problemele ei particulare. Fiecare are tendința firească de a fi el însuși în toate acțiunile lui. Fiecare are stilul său de a acționa și dorește să fie tratat de către ceilalți ca persoană unică cu particularitățile ei specifice. Pe de altă parte însă multiplicarea relațiilor și specializarea lor tind să standardizeze modalitățile de comportare așteptate în funcție de o succesiune exterioară a tipului de situații. Standardizarea și specializarea se opun deci caracterului unic și complex al persoanei. De aici și o alienare specifică. Sociologii vorbesc adesea de „modularizarea” personalității umane. Fiecare învață cum să-și îndeplinească o mulțime de roluri înalt standardizate, tipizate în diferite situații: cum să se comporte pe stradă, în tramvai, la doctor, la întreprindere etc. Viața individului este spartă în module distincte puse unul lângă altul după o logică exterioară a situațiilor iar nu după una interioară. Riscul este de a se pierde în mulțimea acestor module propria identitate. El nu mai știe cine și ce este el însuși în afară și dincolo de comportamentul tipizat pe care l-a învățat. Devine o

combinație ciudată de elemente prefabricate îngrămădite unele peste altele. Relațiile dintre oameni pot să devină repede eficiente funcțional în raport cu fiecare situație în parte dar ele sînt golite de conținutul lor mai profund pe care-l dă contactul complex dintre ființe, reducîndu-se strict doar la norme de eficiență. Să facem un exercițiu. Cineva este în oraș; e ora prînzului și se hotărăște să ia masa la un restaurant. Intră. Se așază la masă. Ospătarul vine imediat. Zîmbește. Se înclină. Îi oferă lista. Așteaptă cele două minute necesare ca s-o parcurgă. Întreabă ce a ales. Notează comanda. Zîmbește. Se înclină. Se retrage.

Puteți răspunde la întrebarea: este ospătarul, din descrierea de mai sus, om sau robot? Am construit astfel situația încît oricare dintre cele două răspunsuri să fie posibile. Este un caz de relație de rol strict determinată cu un comportament bine specializat. Ospătarul în cauză poate fi foarte bine înlocuit cu un robot. Ba chiar o asemenea înlocuire ar fi uneori avantajoasă, cu o precizare însă. Un robot este un robot. El nici măcar nu ar trebui să simuleze surîsul. Dimpotrivă un om trist în acel moment trebuie totuși să suridă, profesional, la comandă, creînd o relație artificială, alienată pentru el.

Evoluția societății moderne impune deci o mare diversificare a rolurilor și comportamentelor pe care omul, această mașină universală de acțiuni, le are de rezolvat simultan și succesiv în timpul vieții sale. Ea agravează contradicția dintre identitatea organică a persoanei și dezvoltarea autonomă, standardizată, după o logică exterioară a rolurilor. Cum ar putea fi soluționată această contradicție?

O soluție o reprezintă *modelul mecanicist de raportare umană*. Acesta merge pe înalta specializare, diferențiere și standardizare a rolurilor. În primul rînd, fiecare tip de rol, comportament, trebuie gândit și proiectat cît mai adecvat pentru fiecare tip de situație în parte. Are loc un proces de standardizare a comportamentului. Doctorul învață nu numai cum să trateze o boală dar și cum să se comporte cu bolnavul. Vinzătorul învață cum să se comporte cu clientul. Standardizarea se extinde de la acțiunea omului asupra naturii la interacțiunile dintre oameni. Pe cît posibil comportarea umană nu trebuie lăsată la latitudinea fiecăruia. O societate înalt eficientă este aceea în care fiecare știe cum să acționeze în diferite situații, știință dobîndită prin învățare și cunoaștere. Cînd fiecare va ști ce are de făcut, cunoscînd totodată și cum se vor comporta ceilalți, viața socială va

funcționa exact ca o mașină bine lucrată și întreținută, în care fiecare roțiță este gândită în așa fel încât să se îmbine perfect cu toate celelalte. Nici o tensiune, nici o contradicție, nici o dificultate. Dacă în societățile tradiționale existau doar un set de norme generale care mai mult orientau comportamentul, individul trebuind să creeze pe moment răspunsurile cele mai adecvate, într-o societate bine organizată nimic nu va fi lăsat la voia întâmplării, nimic improvizat. Totul va fi dinainte gândit și proiectat, standardizat și apoi învățat de către fiecare individ. Nici o surpriză nu va fi posibilă aici. Eroul povestirii de mai sus intrând în restaurant într-o astfel de societate va cunoaște precis ce se va întâmpla. În cel mult două minute de când s-a așezat la masă, ospătarul va veni să-i ofere lista și va ști cu precizie că, în orice restaurant, orice ospătar se va înclina politicos, îi va zîmbi, îi va da lista pentru că așa a fost învățat să facă. Deci comportamentul uman devine o tehnologie pusă la punct inginereste de către specialiști și învățată apoi de fiecare individ.

Mai rămîne încă o problemă de soluționat: Relația dintre persoană și fiecare dintre rolurile pe care trebuie să le joace. Aici apare însă o dificultate. În cazul mașinilor, lucrurile sînt simple, fiecare mașină este făcută pentru un anumit tip de operații. Respectiv operații îi sînt oarecum date inițial, natural. Există o suprapunere organică între operații și structura internă a mașinii. Un strung nu poate fi „stîngaci” în realizarea unei operații, el nu poate fi „neatent” cînd face ceva; mașina este însăși operațiile pe care le rezolvă. Și asta pentru că oricît de complexă ar fi, mașina este infinit mai simplă decît omul și este special proiectată pentru o clasă finită de operații. Complexitatea și universalitatea omului au însă și părțile lor delicate. Omul poate amesteca și suprapune comportamentele și stările sale. Și tocmai asta este problema. Intri în magazin; vînzătorul îți zîmbește; te servește amabil pentru că te cunoaște? Sau, dacă nu-i place cum ești pieptănat? Sau dacă el s-a certat acasă cu soția și este nervos cu clientul? Se transferă deci un proces dintr-o sferă în alta. Imaginați-vă ce s-ar întâmpla dacă pe scenă un actor în rolul său din acea seară amestecă mereu fragmente și stări de spirit din alte roluri. Care este soluția?

Modelul mecanicist accentuează depersonalizarea și separarea strictă a rolurilor. Omul poate fi eficient în fiecare dintre rolurile pe care le îndeplinește cu condiția de a se comporta strict după cerințele rolului său fără nici un fel de amestec al vieții personale. Ești doctor și ai o discuție

complicată cu un pacient grav bolnav? Trebuie să intri în rolul de doctor, să-i zîmbești, deși poate ești trist, să-i dai curaj și încredere în viață, deși poate că ești dezamăgit. Individul nu trebuie deci să se exprime pe el însuși în rol, ci să reproducă un comportament standardizat pe care el l-a învățat. El nu trebuie de asemenea să amestece rolurile; la serviciu poate fi director eficient care știe să impună ordine și disciplină, seriozitate, să elimine orice familiarism, să nu îngăduie nici o abatere; acasă poate fi părinte iubitor care știe să îngrijească copiii, să fie îngăduitor, înțelegător, să le spună povești, să ridă etc. Nimic din rolul de părinte nu trebuie transferat în cel de director și nici invers. Un asemenea model de organizare a relațiilor interpersonale pare să fie extrem de eficient funcțional și în acord cu cerințele societății contemporane, înalt tehnicizate. Omul este format și funcționează precum mașinile. Organismul social va funcționa și el tot așa de ușor și bine ca o mașină proiectată la micron și bine unsă. Pe lângă standardizare se adaugă și caracterul impersonal al normelor. Fiecare trebuie să acționeze nu așa cum ar fi orientat de dinamica sa interioară ca după un program impersonal și general impus de o anumită situație.

În ultimul timp acest model mecanicist a fost supus unor multiple critici. Criticile se referă atât la efectul pentru persoană a acestei strategii de organizare, cît și la efectul în exterior, pentru ceilalți.

În primul rînd, modelul mecanicist are drept consecință o sărăcire și dezagregare a personalității. Omul își pierde identitatea de sine, pulverizîndu-se în mulțimea rolurilor și comportamentelor standardizate. Dincolo de acestea el nu se mai regăsește pe sine; nu mai reprezintă unitatea organică și unică totodată pe care o reprezintă fiecare persoană. Modularizarea produce alienare. Omul nu se regăsește pe el însuși în acțiunile sale, în viața sa. Are loc un proces de involuție. Complexitatea comportamentului nu mai este o expresie a complexității interioare ci este o alcătuire exterioară pe care individul o reproduce în mod mecanic. Studiile psihologice sugerează faptul că omul este o ființă prin excelență *expresivă*. El se exprimă implicîndu-se cu toată ființa în acțiunile și comportamentul său. El nu își alcătuiește viața copiind modele existente ci și-o creează printr-un proces unic și organic, îmbogățindu-se astfel pe el însuși. Orice comportament standardizat și impus mecanic ultragiază complexitatea umană, îi atrofiază stilul ei unic, inhibînd

creativitatea. Am putea, de exemplu, concepe un artist care patru ore pe zi lucrează la o capodoperă iar alte patru ore copiază mecanic fotografii? Intuitiv ne dăm seama că această ultimă activitate ar fi distructivă pentru însăși munca creatoare și de aceea va fi refuzată sau, dacă va fi acceptată, va fi plătită cu prețul talentului. Se pare că din acest motiv unul dintre imperativele existenței umane este acela de a avea „propriul tău stil”. A fi tu însuși reprezintă o condiție a unei vieți interioare complexe și dezvoltate. Modelul mecanicist referitor la relațiile interumane poate fi considerat deci ca un inhibitor al ființei. Aici poate fi invocată o idee centrală pentru multe teorii actuale ale omului: autorealizarea (Marx) sau autoactualizarea (Maslow). O mașină care nu este folosită pentru toate operațiile preconizate „nu suferă”. Omul da. Omul este o ființă ciudată care se autodefineste prin exprimare de sine. El resimte ca una dintre necesitățile sale fundamentale, aceea de a trăi la nivelul capacităților sale, de a-și pune în funcție aceste capacități definitorii. Și gândirea independentă, creativitatea reprezintă una dintre capacitățile specifice omului. A reproduce mecanic ceea ce a învățat, sau ceea ce i se ordonă, reprezintă pentru om o stare contrară naturii sale creatoare, originale.

În al doilea rând, așa cum o serie de studii recente au scos în evidență standardizarea soluțiilor nu este o strategie optimă în mod funcțional. Ea este utilă doar în situații relativ simple și înalt repetitive. Situații complexe și aflate mereu în schimbare cum sînt cele care caracterizează societatea contemporană cer mereu soluții unice, flexibil și creativ adaptate. Și omul este un asemenea sistem capabil de inovație, de reacție flexibilă și înalt individualizată la diversitatea mare a situațiilor. Creativitatea nu reprezintă deci un lux, ci o necesitate umană puternic motivată.

Standardizarea s-a dovedit a asigura o performanță mediocră. Ea reduce varietatea situațiilor la tipuri generale dar simplificate, aplicîndu-le soluții-tip, puțin sensibile la complexitatea individuală. Însă așa cum în medicină nu există boli, ci bolnavi, tot așa în întreaga viață socială nu există tipuri generale de situații, ci situații unice, individualizate, care cer soluții înalt adecvate. Standardizarea pare a reprezenta mai degrabă un mod primitiv de a face față complexității vieții social-umane. Această teză poate fi probată prin invocarea soartei istorice a birocrăției.

Imaginîndu-și societatea viitorului, Toffler considera că modularizarea persoanei este inevitabilă. Iar efectul schim-

bării rapide, al tranziției este, după părerea sa, o abținere de la implicare personală. De exemplu, te muți într-o nouă locuință. Vecinul de palier este un om agreabil. Începe să se înfiripe o prietenie. Dar curînd trebuie să te muți în altă parte. Începutul prieteniei este brusc curmat. Ai sentimentul a ceva ratat, nedus pînă la capăt. Despărțirea este dureroasă. Soluția cea mai bună este deci neimplicarea, relația impersonală. Nu interesează cine sînt vecinii sau colegii. Dar neimplicarea are și reversul său. Ea înseamnă totodată lipsă de realizare. Dacă ceilalți sînt străini, contactul cu ei rezumîndu-se doar la relații strict funcționale, atunci însăși persoana care intră în relații se înstrăinează de sine și de ceilalți. Complexitatea exterioară este plătită cu simplificarea excesivă și standardizarea interioară.

Există și o relație intermediară, bazată pe principiul compensării și al diviziunii sferelor de viață. Pe de o parte, o sferă a relațiilor „exterioare”, funcționale, a relațiilor învățate și reproduse. Aici omul este doar un rol cerut de situație și nimic altceva. Pe de altă parte, sfera vieții personale, unde omul este el însuși, manifestîndu-se ca persoană individualizată, acasă, în familie, cu prietenii. Aici legile funcționalității sînt suspendate, acționînd doar logica expresivității. Singura problemă este dacă o asemenea relație este viabilă. Poate o persoană să nu fie o mare parte a vieții sale ea însăși? Se poate pune complet între paranteze, uitînd de sine și reproducînd o logică exterioară? Sau, dimpotrivă, este un imperativ al omului a fi el însuși în toate împrejurările vieții?

Prima jumătate a secolului nostru a fost dominată din acest punct de vedere de celebrul model al „birocrăției raționale”, formulat de Max Weber. Pentru a fi eficientă orice activitate colectivă, consideră Max Weber, trebuie să fie fundată pe reguli generale și impersonale care să reglementeze activitatea fiecărei persoane. Un asemenea model de organizare este tipic mecanicist. El impune fiecărui om să facă abstracție de sentimentele sale, de propria sa persoană și să aplice strict și exclusiv, reguli, norme, tipuri de soluții înalt standardizate. Încă din anii 40—50, modelul birocrăției raționale, eficiente s-a dovedit a fi o iluzie, o imposibilitate. Oricît de raționale ar fi regulile pe care le-am putea imagina, o activitate organizată într-o asemenea manieră mecanicistă devine, inevitabil, rigidă, inflexibilă, dezvoltă numeroase patologii. Nu există o birocrăție rațională, ci birocrăția pur și simplu cu toate componentele ei negative. Modelul meca-

nicist apare în perspectiva actuală mai mult ca o soluție justificată la un anumit nivel de dezvoltare socială împotriva subiectivismului, favoritismului pe care societatea le-a moștenit de la feudalism. Standardizarea comportamentului, impunerea de norme generale și impersonale era o soluție. Ea s-a dovedit însă a fi primitivă. Un psiholog social american, Chris Argyris, demonstrează pe larg faptul că modelul mecanicist are și o altă consecință negativă: el dezvoltă o *incompetență interpersonală*. Într-un asemenea sistem oamenii nu au posibilitatea de a-și dezvolta capacitatea de cooperare și interacționare eficientă unii cu ceilalți.

B. De ce n-ar fi oamenii, oameni și roboții, roboți?

Modelul organic

Modelul organic pornește de la cu totul alte presupoziiții, generînd un mod de organizare opus celei fondate pe modelul mecanicist. Aceste presupoziiții ar putea fi rezumate în următorul fel:

— Nu există situații generale tip. Și deci nici soluții tip. Există doar situații individuale care cer soluții individuale. Eficiența activității sociale și umane nu este asigurată prin aplicarea unor algoritmi, a unor scheme generale. Ea poate fi realizată numai pe calea unei abordări creative, flexibile, prin analiza fiecărei situații în parte și găsirea posibilităților celor mai potrivite de acțiune. Accentul cade deci nu pe reproducerea mecanică a ceva ce s-a învățat, ci pe utilizarea creativă a cunoștințelor dobândite. Și în acest model învățarea este esențială, dar *nu este o învățare pentru reproducere*, ci o *învățare pentru acțiune independentă și creatoare*. Aici, omul eficient nu este birocratul care aplică pe diferite tipuri de situații „ștampilă adecvată”, nici mașina programată dinainte, care reproduce întocmai programul stabilit, ci un centru activ și responsabil capabil de soluționare unică, flexibil-creativă a situațiilor individuale în care se acționează. Dacă în modelul mecanicist, condiția eficienței acțiunii individuale rezidă în blocarea oricărei inițiative individuale, a oricărei gândiri personale într-un comportament impersonal, standardizat, în modelul organic eficiența este dată de abordarea personală, individualizată. Omului robot i se opune aici omul creativ, responsabil. În modelul mecanicist, omul trebuie să uite de sine și să utilizeze doar programul de acțiune învățat și presupus a fi adecvat unui tip sau altul de problemă. Dimpotrivă, modelul organic presupune o angajare totală

a tuturor capacităților persoanei, a întregii sale experiențe, a posibilităților de pătrundere în universul socio-uman.

— *Reconcilierea între complexitatea exterioară și cea interioară*. Modelul mecanicist presupune că singura posibilitate de a crea un sistem social sau uman înalt controlat și organizat este reducerea în complexitate a activității indivizilor participanți. Fiecare trebuie să își îndeplinească cu strictețe rolul său înalt specificat. Modelul organic, dimpotrivă, consideră că tipul de complexitate individuală este sursă permanentă a complexității sociale. Cu cît fiecare om își dezvoltă mai mult capacitățile personale, cu cît și le pune mai activ și mai plenar în evidență, cu atît rezultatul colectiv va avea de cîștigat în complexitate, în organizare și în buna funcționare. În acest model imperativul de bază nu este „să faci abstracție de tine însuși”, ci „să fii tu însuși”. Este încurajat stilul personal, creator ca instrument de bază a complexității și eficienței sociale și umane. Accentul cade nu pe execuție ci pe experimentare, pe inovație, pe căutare de soluții adecvate multiplelor situații.

Opoziția teoretică dintre modelul mecanicist și cel organic a dus la una din deplasările majore prezente în filosofia ipractică de organizare a societății contemporane. Pentru ilustrare, voi folosi una dintre cele mai influente teorii ale organizațiilor aparținînd sociologilor englezi Tom Burns și G. M. Stalker. Ei apreciază că în întreprinderea actuală modernă sînt două modele de organizare care se confruntă: cel mecanicist și cel organic. Modelul mecanicist este similar din multe puncte de vedere cu „birocrăția rațională” a lui Max Weber. Fiecare, în organizație, își are locul și rolul său, bine precizat. Datoria fiecărui individ este să-și îndeplinească sarcina atribuită fără a depăși limitele acesteia; să aplice cu strictețe metodele cele mai bune de lucru transmise în procesul învățării sau care îi sînt indicate prin autoritate ierarhică. O asemenea întreprindere arată ca un sistem strict ierarhizat, cu roluri clar specificate. Dacă cineva, de exemplu, lucrează la un strung, el trebuie să realizeze cu acuratețe tipul de piese date de șeful de atelier în conformitate cu dispozițiile tehnice existente. Ce se întîmplă însă cu ceilalți din jur, cum este organizată activitatea atelierului, a secției, a întreprinderii, cum funcționează piesele pe care el le face în ansamblul tehnic al întreprinderii, nu sînt probleme pe care acel cineva trebuie să și le pună. El trebuie să-și limiteze cîmpul de interes la realizarea strictă a sarcinii primite.

Modelul organic în întreprindere promovează o cu totul altă concepție de organizare. El presupune ca fiecare membru al întreprinderii să manifeste o atitudine de implicare activă în toate problemele esențiale ale acesteia. Omul, desigur, și aici trebuie să-și realizeze exemplar sarcinile care îi sînt atribuite. Dar totodată el trebuie și poate să contribuie la perfecționarea întregii activități, inclusiv la perfecționarea activității sale individuale. Rolurile și funcțiile nu mai sînt prestabilite și atribuite ierarhic indivizilor, ci se află într-un proces continuu de redefinire, de perfecționare, proces la care participă fiecare membru al întreprinderii. De aceea, orice idee personală este încurajată, dezvoltată și concretizată în forme diferite în procesul activității întreprinderii. Dacă în modelul mecanicist inițiativa organizării este concentrată la vîrfurile ierarhiei, în modelul organic ea este difuzată pînă la fiecare membru al întreprinderii. Întreprinderea organizată după modelul mecanicist arată ca un „teatru de păpuși”. Aici, există doar o singură persoană care „ține sforile” și controlează cu strictețe mișcarea păpușilor lipsite de viață și inițiativă dar reacționează cu promptitudine la comenzile date. Întreprinderea organizată după modelul organic arată ca o totalitate armonios dezvoltată, o colectivitate în care fiecare își utilizează toate capacitățile fizice și intelectuale, întreaga experiență acumulată pentru organizarea și funcționarea activității colective.

Cei doi sociologi englezi nu se pronunță asupra celui mai bun model de organizare a întreprinderii. Ei consideră că eficiența lor variază în funcție de condiții. Într-un mediu relativ stabil care nu solicită schimbări flexibile și adaptative, modelul mecanicist devine funcțional. Dimpotrivă, într-un mediu dinamic, supus permanentelor schimbări, transformări, unde inovația și creativitatea devin o condiție a supraviețuirii sistemului, modelul mecanicist nu-și găsește locul; modelul organic reprezentînd singura soluție eficientă și viabilă. În acest sens, există un acord general asupra ideii că o organizare inovativă flexibilă este nu de tip mecanicist ci organic.

— *Ambivalență: social și personal.* Modelul mecanicist se fundează pe cerința ruperii dintre personal, individual și social-colectiv. În activitățile colective, individul trebuie să uite de sine, „să pună între paranteze” necesitățile, aspirațiile, sale, într-un cuvînt logica propriei sale vieți, și să se cufunde în mersul activității colective. O asemenea cerință, de exemplu, o putem găsi în dictonul curent: „omul trebuie să-și pără-

sească la poarta întreprinderii toate problemele și preocupările personale”. În întreprindere el nu mai este soț, părinte, prieten, vecin etc. ci doar rolul pe care-l joacă: strungar, șef de secție, inginer, controlor de calitate, director, programator etc.

Studiile recente de psihologie au demonstrat însă că o asemenea scindare a personalității este o imposibilitate. Omul nu se poate pune pe el însuși „între paranteze”, nu se poate suspenda ca persoană complexă. Personalitatea alungată se reîntoarce manifestîndu-se în comportamentul organizațional adesea în forme sublimite. Modelul organic militează pentru o nouă sinteză între personal și social. Cele două aspecte nu sînt considerate aici ca alternative ci ca două componente simultane care trebuie să se împletească organic. Toate manifestările individului sînt și trebuie să fie personale. Activitatea în cadre colective nu trebuie efectuată prin excluderea factorului personal ci prin includerea lui. Ea nu este o sferă a „uitării de sine” ci a „realizării de sine, a autodefinirii și autoîmplinirii. „Ca orice sferă a vieții și munca este un prilej deosebit al obiectivării omului în sensul autoactualizării lui”, de satisfacere a nevoilor umane personale, individuale. Așa cum munca este privită tot mai mult ca posibilitate de realizare personală și relațiile cu ceilalți sînt considerate ca prilej de îmbogățire și afirmare de sine, de satisfacere a uneia dintre nevoile fundamentale ale omului: nevoia de celălalt om”, cum se exprima Marx.

Modelul organic propune deci o altă strategie; nu relații simplificate, „oficializate”, dirijate de o logică sectorială, exterioară, ci relații complexe, umanizate, înalt personalizate. Cooperarea și colaborarea socială, ajutorul reciproc nu pot avea loc eficient decît între persoane dezvoltate armonios și multilateral care stabilesc între ele relații la nivelul complexității lor.

Robotizarea totală a omului pare să fi fost un vis al copilăriei unei umanități în curs de dezvoltare rapidă, un vis nici pe departe acceptat și frumos. Se pare că nimeni nu-l mai dorește în forme absolute. Omenirea se îndreaptă nu spre o societate de roboți, ci de oameni cu personalități marcante în care omul este și trebuie să rămînă om în toate împrejurările. El intră în relații umanizate cu ceilalți. Aici totul trebuie făcut și organizat în acord deplin cu imperativul antic: „*Omul este măsura tuturor lucrurilor*”.

UN NOU ÎNCEPUT: REÎNTOARCEREA LUI PEER GYNT

Un colț liniștit și izolat de lume nordică. Peer Gynt, un tânăr cuprins de neliniștea aventurii umane. El nu vrea, sau mai bine spus, nu poate să-și ducă viața asemenea celor din jurul său. Așa începe una dintre cele mai profunde lucrări literare, PEER GYNT, dedicate de Ibsen veșnicei teme a căutării fericirii. Este de fapt începutul oricărei mari experiențe de viață de oriunde și de oricând. Și Peer Gynt pornește în lume. Viața lui parcurge toate ipostazele experienței umane: neguțător de sclavi în Africa, împărat al nebunilor în Egipt... Bătrîn și obosit se reîntoarce acasă. În drum se întâlnește cu un personaj ciudat: „topitorul de nasturi.” Oamenii sînt ca niște nasturi pe manta lumii: unii sînt viu colorați, strălucitori; alții însă se dovedesc a nu fi izbutiți și trebuie topiți din nou.

Am venit, Peer Gynt, spune topitorul de nasturi, pregătește-te. Nu ai reușit. Trebuie să te retopesc. Degeaba protestează Peer Gynt. Ciudatul personaj îi demonstrează că întreaga sa viață a fost o eroare, o căutare zadarnică. Mai lasă-mă puțin, se roagă Peer Gynt. Bine, răspunde neobișnuitul personaj, dar voi reveni.

Niciodată nu este prea târziu să încerci să dobîndești ceea ce cauți, ceea ce nu ai obținut; dar întotdeauna există un moment în care trebuie trasă linia experienței umane și socotit ce s-a realizat și ce nu. Acest moment e în mod deosebit important pentru conștiința lăuntrică, interioară a omului. Mai are Peer Gynt vreo șansă, oare? El a plecat de acasă în căutarea sensului vieții; a cutreierat lumea în lung și lat. Dar nu l-a găsit. Unde să-l mai caute, se întreabă el. Și acum este din nou acasă unde îl așteaptă liniștită și cu netulburată speranță, frumoasa Solweig. În acest moment, Peer Gynt are revelația supremă ce înseamnă a fi tu însuși în existența ta autentică, în liniștea împlinită a universului tău interior. Acesta este sensul vieții, concludă Peer Gynt, SĂ FII TU mereu, în orice împrejurare.

Rătăcirea prin lume nu a dus la împlinirea umană; ea s-a dovedit o simplă căutare doar. Nu este neapărat nevoie să rătăcești pe căi ocolite pentru a ajunge la fericire. Important este să te regăsești în universul tău interior, să fii tu însuși, să te simți ca la tine acasă. Dar cum putea ști aceasta năzdrăvanul și neliniștitul tânăr înainte de a cutreiera lumea? Rătăcirea prin lume a fost pentru el, desigur, o cale spre înțelepciune, spre cunoaștere de sine.

Există aici o comunitate de simbol între poemul dramatic al lui Ibsen și Odiseea lui Homer, metafora „lui acasă”. Înțeleptul Odiseu știa că locul lui este acasă. Împotriva tuturor piedicilor dar și a tentațiilor, chiar împotriva voinței zeilor, Ulise se va întoarce acasă. Acolo este locul lui, acolo se recunoaște pe el, numai acolo poate fi el însuși. Derutat de vîltoarea rătăcirii prin aceeași lume prin care și Ulise umblase, mînat parcă de un instinct lăuntric, și Peer Gynt se întoarce acasă. Aici el va afla ceea ce înțeleptul grec părea s-o știe dintr-un început: „să fii tu însuși în universul tău”. Acasă nu înseamnă însă curtea limitată, colțișorul de loc pe care îl ocupi, acasă înseamnă lumea ta, împlinirea ca ființă umană complexă, posibilitatea autoconstrucției permanente în raport de universul tău interior.

Există în cele două mari opere sugestia a două universuri. Un univers străin ce nu e pe măsura omului. Lumea prin care rătăcește Ulise e ciudată, nefirescă. În nici un loc el nu se simte bine în măsură să-i îndepărteze gîndul plecării, nu se regăsește pe el însuși. La fel și lumea peregrinărilor lui Peer Gynt este nefavorabilă împlinirii lui. Există însă și un al doilea univers, cel pe care ți-l creezi tu însuși. Acest al doilea univers te așteaptă mereu. El ți se oferă ca posibilitate de împlinire umană, posibilitate ce trebuie să o actualizezi doar.

Marea lecție a lui Peer Gynt este să fii tu însuși în universul tău, transformînd lumea exterioară într-un „acasă la tine”. A fugi din acest univers echivalează cu a fugi de tine însuși. Aventura în afara lumii tale este o înstrăinare de sine, o depărtare în timp de esența ta autentică. Deci nu aceasta poate fi soluția la căutarea fericirii; nu evadarea, nu aventura exterioară. Solweig cași Penelopa sînt simboluri ale acestui sens. adînc al vieții: al revenirii la propria-ți existență, al așteptării, al speranței. Ele marchează punctul de împlinire dat dintr-un început în adîncurile ființei umane spre care tindem neîncetat și care te așteaptă mereu cu o neîncîpuită răbdare și dragoste. Sînt simbolurile lui „a fi tu însuși”, în universul devenit umanizat pe măsura aspirațiilor, transformat în locul de viață

al omului, al regăsirii de sine. Solweig și Penelopa sunt certitudinea că omul, întorcându-se la sine însuși, ajunge să dobândească fericirea.

*

Omul actual trăiește o experiență similară din multe puncte de vedere cu cea a lui Peer Gynt când se întâlnește cu topitorul de nasturi. Am pornit de la o stare simplă și săracă, dominată de nevoi și lipsuri. Și am construit cu puterea minții și a brațelor o nouă lume plină de lucruri nemaivăzute, surprinzătoare. Și după un asemenea efort poposim pentru o clipă să ne contemplăm creația. Cum este această lume pe care am construit-o? Ne face ea mai fericiți? Un straniu sentiment de insatisfacție și amărăciune încearcă omul modern gândindu-se la acest fapt. E admirabil ceea ce s-a creat, dar parcă în această magnifică operă ceva a fost uitat. Apare un moment de răscruce. Aceasta impune cu siguranță o schimbare în sfera cunoașterii și acțiunii umane dominată de o reîntoarcere către noi înșine, o regândire și redefinire corectă a propriului Univers. Doar fiind conștienți de ce sîntem și ce vrem, putem să evaluăm mai bine ce a fost construit pe măsura omului și ce urmează a se întreprinde. Putem ști mai bine în ce direcție să continuăm.

Fericirea este un ideal constant care a însoțit existența umană. Ea este în același timp un scop. Dar care este mijlocul de a ajunge la ea? Cartea de față a încercat să sugereze cititorului un mijloc rapid în curs de cristalizare în societatea contemporană: CALITATEA VIEȚII. Aceasta nu este o simplă temă științifică sau filosofică nouă care se adaugă la multe altele. Ea reprezintă un punct crucial în aventura cunoașterii umane. A pornit dintr-o criză și s-a constituit într-un răspuns. Tematica modernă a calității vieții a crescut în punctul de convergență devenit necesar al celor două universuri. Un univers exterior, prin care omul mai mult a rătăcit decît s-a simțit la el acasă, și un univers uman, „universul lui însuși”, pe care vrea să-l regîndească, reconstruiască.

Momentul actual al dezvoltării umane conține o posibilitate unică pe care nu avem dreptul să o ratăm. La începutul aventurii sale omul dorea, aspira, dar îi lipseau posibilitățile de acțiune. Ulise știa unde vrea să ajungă, dar marea mirare și încîntare a ascultătorului antic al poemului homeric era că pînă la urmă Ulise și izbutește. Era, desigur, un sfîrșit frumos, fericit, un „Happy end”. În viața reală însă lumea antică nu a reușit să ajungă la locul visat, soarta ei

fund o continuă rătăcire. Omul modern a început să poată. Știința i-a oferit instrumente care au dus la o creștere uimitoare de putere și acțiune. Dar pe măsură ce acestea creșteau, o nouă criză a apărut la orizont: cea a identității de sine. El și-a dat seama că nu mai știe precis ce este și unde vrea să ajungă. Rătăcirea lui este de un cu totul alt gen. Omul antic se simțea pierdut într-o lume străină făcută și dominată de zei. Omul modern se simte străin într-o lume construită de el însuși.

Și iarăși dictonul socratic ni se pare mai actual ca oricînd. Nu este important să știi cît mai mult (și am adăuga și să poți multe) într-o lume a civilizației moderne, ci, lucrul fundamental este să fii înțelept. Înțelepciunea omului modern este cu totul alta decît cea a antichității; ea este de data aceasta înțelepciunea omului care poate să definească și să construiască un nou univers. Avem instrumentele necesare de a crea o lume a noastră, este nevoie să știm însă cum.

Noua înțelepciune nu se mai poate rezuma la un simplu îndemn abstract de genul „cunoaște-te pe tine însuși”. Substanța ei trebuie să fie, pentru că a devenit posibil acum, dublată de o cunoaștere de sine efectivă și eficientă social. Progresul cunoașterii a fost uimitor în ultimele decenii. Dar să nu uităm că cele mai mari succese ale cunoașterii umane s-au repurtat asupra lumii exterioare. Înțelegem mai bine pămîntul, apele, florile și fluturii (universul fizic deci) dar sîntem încă la începutul unei cunoașteri științifice de noi înșine. Universul interior rămîne încă de descifrat, el mai ascunde încă multe taine.

Noua înțelepciune este activă, transformatoare, iar nu contemplativă. Cunoașterea este doar un instrument. Scopul este crearea unei lumi a omului. Un nou tip de inginerie se constituie. O inginerie a edificiului existenței umane, a propriului Univers. Ceea ce a lipsit creației umane de pînă acum a fost în mod cert perspectiva ansamblului. Tot ce s-a creat trebuie evaluat din punct de vedere uman. Tot ce se va crea nu mai poate să nu se realizeze cu o conștiință clară a acestei perspective.

Tematica actuală a calității vieții, așa cum o descifrăm aici, reprezintă tocmai acest efort de elaborare a unei perspective globale asupra lumii pe care omul de la începutul existenței și-a dorit-o, dar nu a știut și nici nu a putut să o creeze. Sîntem, desigur, doar la început, dar ni se conturează clar că acesta este drumul.

Calitatea vieții nu este doar un simplu obiectiv al societății noastre, ea reprezintă în același timp un domeniu profund de cunoaștere, o temă specială de cercetare științifică și meditație filosofică, o sferă generoasă a acțiunii umane. Ea încercă să regândească de data aceasta în termenii activității practice aspirația dintotdeauna a omului spre FERICIRE.

- Ceaușescu, Nicolae — *Expunere la Plenara largită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie, 1982*, București, Editura Politică, 1982
- Ceaușescu, Nicolae — *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative din 2—3 august 1983*, București, Editura Politică, 1983
- Ceaușescu, Nicolae — *Raport la Congresul al XIII-lea al P.C.R.*, București, Editura Politică, 1984
- Ceaușescu, Nicolae — *Cuvîntare la marea adunare populară din capitală cu prilejul deschiderii anului de învățămînt*, București, Editura Politică, 1986
- Ceaușescu, Nicolae — *Cuvîntare la Plenara C.C. al P.C.R. din 9—10 decembrie 1985*, București, Editura Politică, 1986
- Ceaușescu, Nicolae — *Expunere la ședința comună a Plenarei Comitetului Central al P.C.R., a organismelor democratice și organizațiilor de masă și obștești 28 noiembrie 1988*, București, Editura Politică, 1988
- * * * — *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism* București, Editura Politică, 1975.

*

- Marx, Karl — *Contribuții la critica economiei politice*, în Marx-Engels, Opere vol. 13, Editura Politică, București, 1962
- Marx, Karl — *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, în Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura Politică, București, 1968
- Marx, Karl — *Critica Programului de la Gotha*, în Marx-Engels, Opere alese, vol. 2, Editura Politică, București, 1967
- Marx, Karl și Engels, Friedrich — *Ideologia germană*, în Marx-Engels Opere, vol. 3, Editura Politică, București, 1953
- Marx, Karl și Engels, Friedrich — *Despre religie*, Editura Politică, București, 1958
- Engels, Friedrich — *Anti-Dühring*, în Marx-Engels, Opere vol. 20, Editura Politică, București, 1964.

- Allport G. W. — *Structura și dezvoltarea personalității*, Editura didactică și pedagogică, București, 1981
- Aristotel — *Etica Nicomahică*, Casa Școalelor, București, 1944
- Back, Kurt W. — *Beyond Words*, Pinguin Books, Inc. Baltimore, Maryland, 1973
- Bauer, Raymond A. (Ed.) — *Social Indicators*, The M.I.T. Press, 1966
- Bonnefous, Eduard — *Omul sau Natura*, Editura Politică, București, 1976
- Boudon, Raymond — *Effets pervers et ordre social*, Paris P.U.F., 1977
- Botkin, J. W., Elmandjra M., Malița, M., — *Orizontul fără limite al învățării*, Editura Politică, București, 1981
- Bunge, Mario — *Știință și filozofie*, Editura Politică, București, 1984
- Chombart de Lauwe, P.-H. — *Cultura și puterea*, Editura Politică, București, 1982
- Dalkey, N. Rourke, D. și Snyder, D. — *Studies in the Quality of Life*, Santa Monica, RAND Books, 1970
- Dorofte, Ionel — *Analiza și predicția performanțelor umane*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981
- Drăgănescu, Mihai și Marin Voiculescu (coord.) — *Revoluția științifico-tehnică și aplicațiile ei în dezvoltarea socială a României*, Editura Politică, București, 1986
- Dufrenne, Mikel — *Pentru om*, Editura Politică, București, 1971
- Durkheim, Emile — *Le Suicide, Étude sociologique*, Paris, P.U.F., 1960
- Duțu, Alexandru — *Eseu în istoria modelelor umane*, Editura Științifică, București, 1972
- Eliade, Mircea — *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1984
- * * * — *Filosofia indiană în texte*, Editura Științifică, București, 1971
- * * * — *Filosofia greacă pînă la Platon*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1979
- Flonta, Mircea — *Perspectivă filosofică și rațiune științifică*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1985
- Friedrichs, Günter și Schaff, Adam (coord.) — *Microelectronica și societatea la bine și la rău*, Editura Politică, București, 1985
- Fromm, Erich — *Texte alese*, Editura Politică, București, 1983
- Gabor, D. și Colombo, U. (coord.) — *Să ieșim din epoca risipei*, Editura Politică, București.
- Galbraith, J. K. — *Știința economică și interesul public*, Editura Politică, București, 1982
- Grünberg Ludwig — *Ce este fericirea?*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1978
- Herrera, O. Amflicar și colab. (coord.) — *Catastrofă sau o nouă societate?* Editura Politică, București, 1981.

- Kotarbinski, Tadeus — *Meditații despre viața demnă*, Editura științifică București, 1970
- Laertios, Diogene — *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Academiei R.S.R., București, 1963
- Lotreanu, Nicolae — *Condiția umană a politicii*, Editura Politică, București, 1979
- Malița, Mircea — *Aurul cenușiu*, vol. I, Editura Dacia, Cluj, 1971
- Marcuse, Herbert — *Scrieri filozofice*, Editura Politică, București, 1977
- Maslow, Abraham H. — *The Theory of Human Motivation: The Basic Needs*, in D. R. Hampton, C. S. Summer, R. S. Scott (Eds.), *Organizational Behavior and the Practice of Management*, Foresman and Comp., 1968
- Meadows, D. H., Meadows, D. L. Randers, J., Böhrens, W. W., *The Limits to Growth*, New York, New American Library, 1972
- Mesarovič, M. și Pestel, E. — *Omenirea la răspîntie*, Editura Politică, București, 1975
- Pânzaru, Petru — *Condiția umană din perspectivele vieții cotidiene*, Editura Albatros, București, 1981
- Platon — *Dialoguri*, Editura pentru literatură universală, București, 1968
- Popa, Cornel — *Teoria acțiunii și logica formală*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1984
- Popescu, Maria D. — *Un posibil răspuns la dilemele dezvoltării — procesul circular activ*, Editura Politică, București, 1985
- Ralea, Mihai — *Explicația omului*, Editura Cartea Românească, București, 1946
- Rebedeu, I. și Zamfir C. — *Modul de viață și calitatea vieții*, Editura Politică, București, 1982
- Richta, Radovan (coord.) — *Civilizația la răscruce*, Editura Politică, București, 1970
- Sandi, Ana Maria (coord.) — *Studiile de impact, Știință, tehnologie, societate*, Editura Academiei R.S.R., București, 1986
- Sartre, Jean-Paul — *L'Être et le Neant*, Paris, N.R.F., 1955
- Seneca — *Scrisori către Luciliu*, Editura științifică, București, 1967
- Spinoza — *Etica*, Editura științifică, București, 1957
- Tănase, Alexandru — *Cultură și religie*, Editura Politică, București, 1973
- Toffler, Alvin — *Șocul viitorului*, Editura Politică, București, 1973
- Ungureanu, Ion și Costea, Ștefan — *Introducere în sociologia contemporană*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1985
- Vlăsceanu, Lazăr — *Metodologia cercetării sociale*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1986
- Voiculescu, Marin — *Replici*, Editura Cartea Românească, București, 1983
- White, R. K. și Lippitt, R. — *Autocracy and Democracy, An Experimental Inquiry*, New York, Harper & Brothers, 1960

- Zamfir, C. și Filipescu, I. — *Curs de sociologie industrială*, Institutul Politehnic, București, 1982
- Zamfir, Cătălin (coord.), Popescu, Ion-Andrei, Ștefănescu, Ștefan, Teodorescu, Alin, Vlăsceanu, Lazăr, Zamfir, Elena — *Indicatori și surse de variație a calității vieții*, Editura Academiei, București, 1984
- Zamfir, Elena — *Cultura libertății*, Editura Politică, București, 1979
- Zamfir, Elena — *Cultura relațiilor interpersonale*, Editura Politică, București, 1982
- Zamfirescu, Vasile Dem. — *Între logica inimii și logica minții*, Editura Cartea Românească, București, 1985
- Zimmer, Heinrich — *Introducere în civilizația și arta indiană*, Editura Meridiane, București, 1983.

Republica Socială România
București
13 Decembrie 1987
Înregistrarea Poliției
nr. 1231 la
Tipografia centrală și comanda
nr. 1231 la
Cămin nr. 1231
Coordonată nr. 1231
Plan de lucru: 1231
Tehnoredactor: GABRIELA ILIOPOL
Editor: GHEORGHE MARIN

